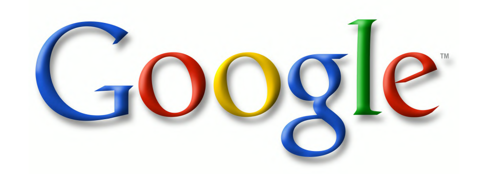
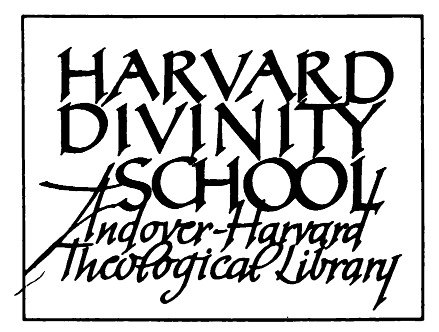

Google







C. Francis
1837.

Versuch

einer

pragmatischen Darstellung

des

Augustinismus und Pelagianismus

nach

ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Von

Gustav Friedrich Wiggers,

Großherzoglich Mecklenburgischem Consistorialrathe, Doctor und Professor der Theologie auf der Universität zu Rostock.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Versuch
einer
pragmatischen Darstellung
des
Semipelagianismus
in seinem
Kampfe gegen den Augustinismus bis zur
zweiten Synode zu Orange.

Von

D. Gustav Friedrich Wiggers.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Vorrede.

Dem gelehrten Publicum übergebe ich jetzt die Fortsetzung meiner Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus in der Darstellung des Kampfes zwischen dem erstern und dem sogenannten Semipelagianismus, wovon ich bereits vor einigen Jahren in ein paar academischen Gelegenheitsschriften eine kleine Probe vorgelegt habe.

Die Aufnahme, welche der erste Theil meiner Geschichte des Augustinismus gefunden hat, konnte für mich nicht anders als erfreulich seyn. Alle Recensenten, auch diejenigen, die von den verschiedensten dogmatischen Standpuncten ausgingen, und von denen einige wohl wünschten, daß ich von dem Augustinus mit etwas mehr Wärme gesprochen hätte, andere aber im Gegentheil eine zu große Vorliebe für ihn zu erblicken glaubten, haben meiner historischen, den Quellen gemäßen, Darstellung der beiden entgegengesetzten Systeme volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Selbstständige Quellenforschung — dies darf ich mit Zuversicht hoffen — wird man auch bei diesem Theile, welcher den Semipelagianismus in seinem interessanten Kampfe mit dem Augustinismus bis zur Synode zu Orange darstellt, nicht verkennen.

Durch die sorgfältigste Durchforschung aller hieher gehörigen Quellen vorbereitet, strebte ich eine wahrhaft objective Darstellung des Semipelagianismus, ohne störende Beimischung subjectiver Betrachtungen, zu geben. Eben deshalb habe ich die Quellen in einer worttreuen Uebersetzung selbst reden lassen. Es wäre mir leicht gewesen, noch viel mehrere Stellen aus ihnen anzuführen; ich habe aber nur so viele gegeben, als mir zur vollständigen Darlegung der in ihnen enthaltenen

Lehre nothwendig erschien, und fürchte daher nicht den Vorwurf zu viel gegeben zu haben. — Spätere Bearbeitungen der Geschichte des Semipelagianismus habe ich erst alsdann verglichen und benutzt, als die Ausarbeitung des Werkes schon vollendet war.

Gern möchte ich die geschichtliche Entwickelung des Augustinismus und Pelagianismus noch weiter verfolgen, und sie durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf Luther herabführen. Die Arbeit ist interessant und wichtig. Doch getraue ich mir darüber kein Versprechen zu geben. Die Zeit, welche mir bei vielseitigen Berufsgeschäften zu schriftstellerischen Arbeiten übrig bleibt, ist beschränkt, und überdem ist es zweifelhaft, ob das Publicum diesem Theile historischer Forschungen eine solche Theilnahme zuwendet, daß mein Herr Verleger es wagen darf, mit einer Fortsetzung hervorzutreten.

Möge nun meine Arbeit zu einem gründlichen Studium der christlichen Glaubenslehre segensreich wirken! Zu einer befriedigenden Erkenntniß derselben kann man nur auf historischem Wege gelangen, und der reiche Inhalt der Glaubenswahrheiten unserer Kirche tritt erst dann recht lebendig hervor und wird in seiner ganzen beseligenden Fülle erkannt, wenn man sieht, wie sie sich im Kampfe mit Irrthum gerade auf diese und keine andere Weise ausgesprochen haben. Einem flachen Rationalismus wird dadurch eben so wirksam, als einem starren, das geistige Leben ertödtenden Buchstabenglauben entgegengearbeitet.

Belohnend würde es für mich seyn, wenn meine Schrift diese Wirkung hätte, und ich auch durch sie die Lösung der schönen Aufgabe meines Berufs, durch Beförderung eines gründlichen theologischen Studiums zur Aufbauung des Reichs christlicher Wahrheit und Gottseligkeit beizutragen, gefördert sähe.

Rostock, den 5. Juni 1833.

D. G. F. Wiggers.

Zweite Periode der Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus.

Vom Aufblühen des später so genannten Semipelagianismus unter Cassianus und dessen Anhängern bis auf die Verdammung der angeblich semipelagianischen Meinungen auch in Gallien auf der zweiten Synode zu Orange (Concilio Arausicano secundo) 529.

Einleitung.

Augustin's, des großen Kirchenlehrers, Meinungen über den gänzlichen Verlust der menschlichen Freiheit, über Prädestination und Erlösung standen zu sehr im Widerspruch mit der bis auf seine Zeit für orthodox gehaltenen Lehre, hatten auch für das unverdorbene, von keiner dialectischen Kunst bestrickte, christlich-religiöse und moralische Gefühl zu viel Verletzendes, als daß sie nicht selbst bei denjenigen, welche keineswegs mit dem Pelagius übereinstimmend dachten, sollten Anstoß erregt haben. Die Bewegungen, welche Zosimi tractoria hervorgebracht hatte, geben überdies schon

einen deutlichen Beweis, wie wenig man überhaupt zu einer unbedingten Verdammung des Pelagianismus in der orthodoxen Kirche geneigt war. Vorzüglich ward aber der Anstoß an Augustin's harter, obgleich consequenter Lehre in Gallien, namentlich in Massilien und der benachbarten Gegend, sichtbar, wo kurz vor und gleich nach dem Tode Augustin's in der orthodoxen Kirche anthropologische Ansichten in Umlauf kamen, welche sich mit dem Augustinismus nicht vereinigen ließen.

Ganz unempfänglich, selbst für den Pelagianismus war man überdem auch wohl in Gallien nicht geblieben. Der von dem Mönch Leporius, welcher in einem von Cassian gestifteten Kloster gebildet war, ausgestreuete pelagianische Same hatte hier gewiß Früchte getragen. Denn obgleich Leporius aus der massiliensischen Kirche und überhaupt aus Gallien wegen seiner Ketzerei vertrieben ward, und auch selbst Cassian gegen ihn auftrat, so geschah dies doch mehr, weil man in ihm den theologischen Ketzer in der Lehre von der Person Christi erblickte, als weil man in seinen Ansichten von der sittlichen Beschaffenheit der Natur des Menschen etwas Empörendes fand. Gallische Bischöfe, und unter ihnen vorzüglich Germanus von Antissiodorum (Auxerre), waren freilich zur Unterdrückung des Pelagianismus in Brittannien thätig; daß aber nicht alle gallische Bischöfe sich von pelagianischer Ansteckung frei erhalten hatten, geht aus der bereits am 9. Juli 425 von Valentinian III. erlassenen Verordnung hervor, obgleich es an Nachrichten fehlt, wie sich der Pelagianismus jener Bischöfe, von welchen die Verordnung redet, geäußert habe [1].

Aber auch selbst im römischen Africa erhoben sich, noch während Augustinus lebte, in der orthodoxen Kirche Stimmen gegen seine Lehren. Dies geschah nicht nur von Seiten einiger adrumetischen Mönche, von welchen in der Darstel-

---

1) Die Verordnung findet sich vollständig im 4ten Theile der mansi'schen Concilien-Sammlung S. 529 f., und auszugsweise in der Appendix zum zehnten Theil der zu Venedig 1729 ff. erschienenen Benedictiner-Ausgabe der Schriften des Augustinus S. 126 f.

lung der ersten Periode des Augustinismus bereits die Rede gewesen ist, sondern auch von Seiten eines carthagischen Geistlichen, Vitalis. Daß wir von theologischen Bewegungen in Africa in den nächstfolgenden Decennien nach Augustin's Tode nichts mehr hören, daran sind wohl vorzüglich die politischen Unruhen Schuld, die seit dem Einfall der Vandalen erfolgten.

Alle diejenigen Lehrer nun in der catholischen Kirche, welche kurz vor und nach Augustin's Tode, vorzüglich in Gallien, sich zwar geradezu gegen den Pelagius und dessen Lehre erklärten, die auch keineswegs polemisch gegen den Bischof von Hippo auftraten, denen aber dessen Lehren von der völligen Vernichtung der menschlichen Freiheit durch den Fall Adam's und seiner absoluten Prädestination eben so wenig schriftgemäß, als mit den Meinungen der frühern Väter übereinstimmend erschienen, wurden in einem spätern, scholastischen Zeitalter, weil sie, eben wegen dieser Entfernung vom Augustinus, obgleich zum Theil unter nicht unbedeutenden Abweichungen von einander, sich dem Pelagius näherten, und einen Mittelweg zwischen ihm und dem Augustinus versuchten, mit dem Collectiv-Namen Semipelagianer, so wie ihre Lehre mit dem Namen Semipelagianismus bezeichnet. Ihre augustinisch-gesinnten Zeitgenossen, z. B. Prosper, nannten sie dagegen Ueberreste der Pelagianer, reliquias Pelagianorum. — Sie suchten die menschliche Freiheit neben der göttlichen Gnade, von welcher letztern sie mit Augustinus sehr hohe Begriffe hatten, zu behaupten, wodurch sowohl der Pelagianismus, als auch der Augustinismus gemildert werden, aber auch eben dadurch jeder seinen eigenthümlichen Character verlieren mußte. Ihren Hauptsitz hatten sie, wie gesagt, in und um Massilien. Hier ist also der eigentliche Heerd des frühern Semipelagianismus zu suchen. Daher denn auch die frühern Semipelagianer überhaupt häufig mit dem Namen Massilienser belegt werden.

Nie darf man aber vergessen, daß die Semipelagianer keine eigentliche Secte bildeten. Sie waren Lehrer der catholischen Kirche, und haben sich nie von derselben getrennt.

Selbst Prosper, ihr Gegner, bemerkt cont. Collat. c. 22, daß sie bis dahin der brüderlichen Gemeinschaft nicht entsagt hätten. Daher konnte denn auch Augustinus in seinen Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae ihre Bischöfe als Brüder begrüßen und überhaupt in einem Tone der Milde mit ihnen reden, wie er mit erklärten Pelagianern, von welchen er sie immer unterscheidet, nicht geredet haben würde.

Aus dem Gesagten ergiebt sich schon, daß man keinen Einzelnen als den Urheber des Semipelagianismus angeben könne. So wenig Cassianus, den man hier gewöhnlich nennt, als Vitalis sind als die Gründer und Stifter desselben zu betrachten. Dem Semipelagianismus als Lehre lag eine Denkart zum Grunde, welche zwar in mehreren wesentlichen Puncten auch die Denkart orthodoxer, besonders griechischer Väter vor Augustinus gewesen war, welche sich aber, im Gegensatze gegen Augustin's anthropologische Lehren, mitten in der lateinischen Kirche ausbildete und Anhänger fand, seitdem Augustinus die Pelagianer bekämpft und sein anthropologisches System der ganzen Consequenz nach entwickelt hatte. Einzelne berühmt gewordene Semipelagianer sprachen diese Denkart nur deutlicher und bestimmter in ihren Schriften aus. Der Widerspruch ward vorzüglich laut, seitdem Augustinus um's Jahr 427 in seinem an die adrumetischen Mönche gerichteten Büchlein von der Zurechtweisung und der Gnade (de correptione et gratia) seine Theorie von der Vorherbestimmung ihrem ganzen Zusammenhange nach dargelegt hatte.

Eine schwer zu beantwortende, dem Geschichtschreiber des Semipelagianismus sich sogleich aufdringende Frage ist aber die: mit wem, wenn er die Sache chronologisch genau nehmen will, er beginnen soll, ob mit den Beschwerden, welche Prosper und Hilarius in ihren Briefen an den Augustinus über einige gallische Lehrer führen, oder mit dem Cassian, oder mit dem Vitalis? — Chronologische, in der Folge näher darzulegende Zweifel, welche sich nie ganz werden beseitigen lassen, da es uns an hinlänglichen Datis fehlt, lassen hier eine genaue, über alle Einwürfe erhabene

Zeitbestimmung nicht zu. Doch wird es immer am gerathensten seyn, mit dem Cassianus den Anfang zu machen, theils weil dieser als der vornehmste Repräsentant der semipelagianischen Denkart zu betrachten ist, theils weil dessen Ansicht, in so ferne er sie in Schriften darlegte, den zuerst von Augustinus entwickelten Grundsätzen, welche als die Prämissen zu seiner Prädestinationstheorie anzusehen sind, entgegengesetzt war. Was das erste betrifft, so räumte selbst der schon genannte Prosper, der entschiedenste Anhänger des Augustinus, ein, daß Cassianus alle an Eifer in Erforschung der Lehre der heiligen Schriften übertreffe, und läßt ihm auch als geübtem Disputator Gerechtigkeit widerfahren. Cont. Coll. c. 2. Ueberhaupt mußte die ganze Persönlichkeit des Mannes, seine Stellung als Stifter zweier Klöster, der Einfluß, welchen er schon dadurch auf die Mönche bekam, so wie die große Verbreitung seiner Schriften dazu beitragen, daß die semipelagianische Lehre Eingang gewann und sich vorzüglich unter den Mönchen verbreitete. Eben deshalb fand sich denn auch Prosper veranlaßt, mit einer Widerlegung einer der Hauptschriften des Cassianus hervorzutreten, und ihn dadurch als ein vorzügliches Organ jener die theoretischen Härten des Augustinismus und Pelagianismus mildernden Lehre anzuerkennen.

Eben diejenigen Schriftsteller, welche in der Darstellung der ersten Periode des Augustinismus S. 3. 4. als Bearbeiter der augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten von mir angeführt sind, haben sich auch mit der Geschichte des Semipelagianismus beschäftigt. Auf diese kann daher hier verwiesen werden. Durch fleißige Forschung und großes Quellenstudium, so wie durch sorgfältige Benutzung der bis auf seine Zeit erschienenen Literatur zeichnet sich Christian Wilhelm Franz Walch auch in der Geschichte des Semipelagianismus aus. Für das Biographische einzelner Semipelagianer und deren Bestreiter, auch für das damit in Verbindung stehende Historische des semipelagianischen Streits ist der zweite Band der **histoire littéraire de la France**, so wie die **Gallia Christiana** wichtig. Unter den neuern hier in Betracht kommenden

Schriften ist Geffcken's Monographie, unter dem Titel: Historia Semipelagianismi antiquissima (richtiger antiquissimi). Gottingae 1826. 4., nicht zu übersehen. Sie geht freilich nur bis zum Jahr 434 und enthält im Ganzen nur das Bekannte, doch finden sich in derselben einige eigenthümliche Bemerkungen über die Zeit der Abfassung von Cassian's Collationen, so wie sie überhaupt von historischer Combinations- und Forschungs-Gabe zeugt. Man sehe die Recension dieser Schrift in der (Hall.) A. L. Z. Nr. 201. August 1827. — Hiemit ist etwa noch zu vergleichen eine göttingische Preisschrift: I. G. Voigt, commentatio de theoria Augustiniana, Pelagiana, Semipelagiana et Synergistica in doctrina de peccato originali, gratia et libero arbitrio. Goett. 1829. Auch in den neuesten allgemeinen Kirchen- und Dogmen-historischen Werken haben Gieseler (in dem Lehrbuche der Kirchengeschichte. Erst. Band. Dritte Aufl. Bonn 1831.), Neander (in der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Zweiten Bandes dritte Abtheilung. Hamburg 1831.), Baumgarten-Crusius (in dem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. Jena 1832.), von Coelln (in der Ausgabe von Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Erste Hälfte. Cassel 1832.), so weit es ihr mehr oder weniger allgemeiner Zweck gestattete, der Darstellung der Geschichte des Semipelagianismus ihre verdienstvollen Bemühungen gewidmet.

Erstes Capitel.

Schilderung des Johannes Cassianus nach dessen Leben und Schriften.

Ehe wir zu der Darstellung des Lehrbegriffs Cassian's übergehen, wird es zweckmäßig seyn, die vorzüglichsten Ereignisse seines Lebens, so weit es die Quellen verstatten, voranzuschicken. So werden wir im Stande seyn, ein Bild der Persönlichkeit des Mannes uns zu entwerfen, und Manches in seiner Lehre richtiger aufzufassen und zu würdigen.

Die Quellen, aus welchen wir biographische Notizen seines Lebens schöpfen können, sind theils seine eignen Schriften und die seines Gegners Prosper, von welchem in der Folge die Rede seyn wird, theils Gennadius in dem Buche de scriptoribus ecclesiasticis cap. 61. Freilich gewähren sie nur geringe Ausbeute. Sehr viel über die Lebensumstände und Schicksale Cassian's weiß freilich der Jesuit Quesnay in seinem selten gewordenen Buche[2]: Cassianus illustratus s. chronologia vitae s. Ioannis Cassiani. Lugduni 1652. 4. zu erzählen. Daß aber Quesnay uns nicht Geschichte, sondern nur einen Roman gegeben habe, darüber ist unter den Kennern des kirchlichen Alterthums kein Streit.

2) Ich habe dies Buch selbst auf den großen Bibliotheken zu Berlin und Dresden vergeblich gesucht. Dagegen findet sich Quesnay's Massilia Gentilis et Christiana auf der kön. Biblioth. zu Berlin.

Man sehe Schoenemanni bibliotheca Patrum Latinorum. T. II. p. 694. Walch nennt ihn in der Historie der Ketzereien Th. V. S. 41 einen offenbaren Betrüger. Mit etwas mehr historischer Besonnenheit scheint ein anderes Werk des Guesnay, in welchem gleichfalls einige den Cassian betreffende Notizen vorkommen, abgefaßt zu seyn: Provincia Massiliensis ac reliquae Phocensis Annales, sive Massilia Gentilis et Christiana. Libri tres, quibus res a Phocensibus gestae usque ad nos ab urbis Massiliae conditu, servato temporum ordine, digeruntur. Authore Guesnay. Lugduni 1657. Uebrigens verdienen über Cassian's Leben verglichen zu werden: (Iosiae Simleri) scripta Veterum latina de una Persona I. Ch. Tiguri. 1571. Fol. Hier finden sich p. 46 sqq. nicht nur Annotationes in libros Ioannis Cassiani Eremitae de Incarnatione Domini, sondern auch eine vita Ioannis Cassiani. Ferner sind zu vergleichen: Gazet in der Vorrede zu Cassian's Werken, Noris im zweiten Buche seiner historia Pelagianismi, du Pin im vierten Theile der nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques p. 14 sqq., Walch und Schönemann in den schon angeführten Werken, Schroeckh im achten Theile der christlichen Kirchengeschichte S. 384 ff. nach der zweiten Ausgabe, Histoire litt. de la France, II. p. 215 ff., Gallia Christiana. Parisiis 1716. Tom. I. Von den von mir herausgegebenen Abhandlungen: de Ioanne Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur. Rostochii 1824. und 1825. handelt die erste Commentatio von dem Leben und den Schriften des Cassian. Hiemit ist zu vergleichen die gründliche Recension dieser Abhandlungen in der A. L. Z. Nr. 200, 201. August 1827. Auch habe ich den Artikel „Johannes Cassianus" in der Ersch-Gruber'schen Encyclopädie, 21. Th. der ersten Section. Leipzig 1830, S. 105 f. bearbeitet.

Johannes Cassianus war der Nachricht des Gennadius zufolge ein geborner Scythe. Schwerlich ist hiebei an einen Bewohner Scythiens, einer Provinz Thraciens, welche zur Zeit Cassian's von Gothen bewohnt ward, zu denken. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß Gennadius bei dem Ausdrucke Scytha an einen Bewohner der Provinz Sceta in

Aegypten, welche wir auch beim Cassianus (z. B. in der Vorrede zu den Collationen nach der Baseler Ausgabe) Scythia genannt finden, wo Cassianus sich lange aufhielt, gedacht, und daß Gennadius ihn in letzterer Hinsicht einen Scythen der Nation nach genannt habe. Denn daß er nicht in der scetischen Wüste geboren sey, erhellet ja schon aus der Beschreibung, welche er selbst in seinen Schriften (Coll. XXIV. 1.) von der Annehmlichkeit und Fruchtbarkeit seines Vaterlandes giebt. Ueberdem geht hervor aus seiner Beschreibung der Reise nach Aegypten, und namentlich nach der scetischen Wüste, welche wir in den Collationen finden, wo als von einer Reise in ein fremdes, unbekanntes Land geredet wird, daß hier nicht sein Geburtsort zu suchen sey. Daß Cassianus überhaupt kein geborner Aegyptier war, erhellet schon daraus, daß er uns selbst Coll. XVI. 1. erzählt, er habe mit dem aegyptischen Mönch Joseph, der auch der griechischen Sprache kundig gewesen, griechisch gesprochen, bei den übrigen aegyptischen Mönchen sich aber bei seiner Unkunde der aegyptischen Sprache eines Dollmetschers bedienen müssen. De Incarnatione Dom. VII. 31. nennt Cassianus die Bewohner von Constantinopel seine Landsleute, und bezeichnet den Ort selbst als seine Vaterstadt. Dies that er aber in Beziehung auf den Chrysostomus, dem er als seinem geistigen Vater eine große Liebe weihte. Nach einer auch von E. Sal. Cyprian in den Anmerkungen zum Gennadius erwähnten, nicht weiter zu berücksichtigenden Legende war Cassian zu Athen geboren, und errichtete daselbst auch ein Kloster. Photius nennt ihn in der bibliotheca 197. einen Römer. Es ist wahrscheinlich, daß hier ein Fehler versteckt ist; denn die angezogene Beschreibung des Wohnorts seiner Eltern paßt auch nicht für einen gebornen Römer. Doch kann es seyn, daß er ihn so nannte wegen der Sprache, in welcher er schrieb, oder wegen seines nachherigen Aufenthalts in der lateinischen Kirche. Ob übrigens Cassianus ein Gallier war, wozu ihn einige neuern Schriftsteller, z. B. Noris, wegen seiner Fertigkeit im lateinischen Ausdruck haben machen wollen, läßt sich nicht bestimmen, da es uns gänzlich an Nachrichten darüber fehlt.

Nur so viel dürfte sich mit ziemlicher Gewißheit annehmen lassen, daß Cassianus ein Abendländer war. Hierauf führt, wie der angeführte gelehrte Recensent meiner Abhandlungen mit Recht bemerkt, der römische Name Cassianus, die Gewandtheit, mit welcher er sich der lateinischen Sprache bedient, deren Kenntniß im Orient so selten war, selbst der Umstand, daß die constantinopolitanische Geistlichkeit ihn, wie wir in der Folge sehen werden, nach Rom sandte, um zu Gunsten des Chrysostomus mit dem Innocentius zu unterhandeln, so wie seine spätere Niederlassung zu Massilien. — Auch über das Jahr seiner Geburt läßt sich nichts mit Bestimmtheit festsetzen. Nur negative läßt sich aus der Zeit der nachfolgenden Ereignisse seines Lebens annehmen, daß er nicht lange nach der Mitte des vierten Jahrhunderts geboren sey.

Aus Cassian's eignen Schriften lernen wir, daß er seinen frühesten Unterricht in der Religion in einem Kloster zu Bethlehem erhielt. De Instit. Coenobb. III. 4. Coll. XI. 1. 5. vergl. XIX. 1. Oft und gern erinnert er sich seines dortigen Aufenthalts, seines dort übernommenen Gelübdes und erhaltenen Unterrichts. Coll. XVI. 1. XVII. 2. 5. 31. Es läßt sich nicht annehmen, daß dies dasselbe Kloster gewesen sey, welches Laura gestiftet hatte und welchem Hieronymus vorstand. Denn sonst würde er doch wohl dieses ausgezeichneten Mannes, dessen Lob er an andern Stellen ausspricht, als seines Abts oder Klosterbruders bei Erwähnung seines Aufenthalts im Kloster zu Bethlehem gedacht haben. Auch fiel die Errichtung des hieronymianischen Klosters erst etwa in die Zeit, wo Cassianus Bethlehem bereits verließ. Da Palästina eine Provinz Syriens war (Coll. XX. 1.), so nannte er sein Kloster auch monasterium Syriae. Uebrigens beschreibt er uns de Instit. Coenobb. IV. 31. die Lage desselben als nicht weit entfernt von der Höhle, wo Jesus Christus geboren war.

Hier verband er sich mit dem Germanus, den er, ohne Zweifel weil er, sowie er selbst, das Klosterleben zu seinem Berufe gewählt hatte, den heiligen Germanus nennt, und schloß mit ihm eine sehr vertraute Freund-

schaft. „Mit dem heiligen Germanus lebte ich von der ersten Lehrzeit und dem Anfange meines geistlichen Kriegsdienstes (militiae spiritalis) an so ungetrennt zusammen, daß alle, um die Gleichheit unserer Verbindung und unserer Bestrebung zu bezeichnen, sagten, daß ein Geist und eine Seele in zwei Körpern sey." Unter dem Ausdruck militia spiritalis, der man die saecularis militia, das weltliche Treiben entgegen setzte, ward das Mönchsthum überhaupt verstanden. Denn die Mönche wurden vorzugsweise mit dem Namen milites Christi bezeichnet[8]). Als ein wesentliches Element der militia spiritalis ward aber die peregrinatio angesehen, wie wir aus der Coll. XVI. 1. lernen, wo Cassian erzählt, daß er und Germanus unter dem Vorwande der militia spiritalis die peregrinatio, welche er neben dem

8) Cassianus selbst nennt gleich im zweiten Capitel des ersten Buchs und im 1sten Cap. des 2ten Buchs de Institutis coenobb. den Mönch militem Christi; so auch Faustus von Ries epist. 7. Eine Erklärung dieses Ausdrucks findet sich bei'm Arnobius dem jüngern in der expositio des 138sten Psalms. Quis sit miles Dei, indicat beatissimus Paulus, quum illum approbat Dei esse militem, qui se a negotiis secularibus tollit. Das Mönchsleben auf der Insel Lerinus nennt Sidonius im 1sten Briefe des 6ten Buchs militia Lirinensis. Man vergl. den Faustus im 5ten Briefe an den Ruricius. Christianae militiae mancipatus wird der Mönch bei'm Faustus im sermo ad Monachos genannt. Den Ausdruck saecularis militia, im Gegensatze der militia spiritulis, finden wir in Vincentii Commonitorio §. 1.; saeculi militia beim Hieronymus ad Nepotianum. In einem Circularschreiben des Pabstes Gelasius I. vom Jahr 493 (bei'm Mansi VIII. p. 29.) wird der Ausdruck militia clericalis in Beziehung auf die Mönche gebraucht. Dies ist nicht ohne Bedeutung; denn es geht daraus der Gesichtspunct hervor, aus welchem die Päbste die Mönche ansahen. Sie betrachteten sie als eine Miliz zur Ausrichtung der Befehle des Clerus. Uebrigens wird miles Christi auch im weitern Sinne für einen Christen überhaupt gebraucht, wozu bekannte paulinische Stellen die Veranlassung gaben. So wird der heilige Stephanus vom Fulgentius sermo 4. miles genannt, weil er ein Streiter Christi war. Militia christiana für den Stand des Christen finden wir de vocat. omnium gent. II. 25. Militia wird aber auch für Dienst gesetzt. Daher ecclesia-

coenobii studio erwähnt, ergriffen hätten. — Uebrigens war Germanus älter als Cassianus. Jener befand sich daher zu diesem in einem umgekehrten Verhältnisse wie Caelestius zum Pelagius.

Der 309te Brief im ersten Buche der Briefe des Isidor von Pelusium ist an einen Cassianus gerichtet. Es kann seyn, daß dies der unsrige war. Isidor empfiehlt ihm darin ernstlich das Gesetz des Schweigens, und tadelt seine Geschwätzigkeit, welche in der ersten Lehrzeit des Mönchslebens vorzüglich verwerflich sey. Der Brief mußte daher an den Cassian in der frühern Lebensperiode desselben gerichtet seyn, nicht, wie man wohl angenommen hat, nachdem er in ein näheres Verhältniß zugleich mit dem Isidorus, gleichfalls einem Schüler des Chrysostomus, zu letzterem getreten war. Dies geschah, wie wir nachhin sehen werden, erst später. Auch zeigt sich in dem Briefe noch keine Spur von einer Bekanntschaft, welche beide als Schüler des Chrysostomus geknüpft hätten. „Ich höre," heißt es in diesem Briefe, „daß du das hinfällige und der Verderblichkeit unterworfene Leben verlassen, und dich zu dem Mönchsleben mit Eifer gewandt, gleichwohl noch eine freche und muthwillige Zunge hast und vorschnell redest. Dies heißt nichts anders, als eine feste und dem Feinde unzugängliche Mauer errichten, und ihm selbst eine Thür zum Eingang offen lassen. Willst du die Mauer von aller Gefahr frei erhalten, und dich den Feinden fest und stark zeigen; so halte deine Zunge, so viel du immer kannst, in deiner Gewalt, von welcher schnelle und große Verwüstungen kommen." — Bemerkenswerth dürfte es seyn, daß auch der aegyptische Abt Nesteros dem Cassian das Schweigen als ihm vorzüglich nothwendig empfiehlt. Coll. XIV. 9.

---

stica militia Kirchendienst, vita Fulgentii c. 29. De verit. praedest. Fulgent. lib. II. Lutet. Paris. 1612. p. 116. Imperialis Pontificalisve militia. Ebds. p. 118. Auch wird militia spiritalis für die Ausübung des geistlichen Amts genommen. Fulgentii sermo de confessoribus et dispensatoribus. Antwerpiae 1574. p. 650.

Die Neigung des Cassian und des mit ihm verbundenen Germanus war demnach dem Mönchsleben zugewandt, und die Vervollkommnung in demselben war die einzige Richtung, welche ihr Bestreben genommen hatte. Daher war es denn kein Wunder, daß, nachdem sie kaum zwei Jahre im Kloster zu Bethlehem gewesen waren (Coll. XIX. 2.), in ihrer Seele der Entschluß zur Reise kam, Aegypten, die Wiege des Mönchslebens, zu besuchen, und sich daselbst in allen mönchischen Tugenden zu üben. Sie traten gemeinschaftlich eine lange und sehr beschwerliche See-Reise dahin um's Jahr 390 an, und landeten bei der aegyptischen Stadt Thennesus. Coll. XI. 1.

Aegypten war sehr reich an Klöstern und Einsiedlern jeder Art. Beide Freunde durchstreiften es nach allen Seiten. Sie besuchten die thebaische und scetische Wüste, und lernten die berühmten Vorbilder der Mönchsheiligkeit daselbst kennen. Hier erhielten sie die erste Anleitung zu dem Anachoretenleben, wie Cassianus selbst in der Vorrede zu der eilften und den folgenden Collationen erzählt. — Nachdem sie sich in Aegypten sieben Jahre unter Entsagung aller Freuden des Lebens aufgehalten hatten, erfüllten sie gerne ihr gegebenes Versprechen, und kehrten 397 nach ihrem geliebten Bethlehem zurück. Doch nicht lange verweilten sie dort. Unter freudiger Zustimmung ihrer Vorgesetzten besuchten sie noch einmal die scetische Wüste, deren Einsamkeit sie so lieb gewonnen hatten. Coll. XVII. 31. Drei Jahre, also bis zum Jahr 400, verweilten sie wiederum hier, und suchten sich im mönchischen Leben zu vervollkommnen. Wegen dieses langen und fortgesetzten Umgangs mit Anachoreten und Eremiten erhielt Cassianus selbst den Namen eines Eremiten.

Hierauf begaben sich beide Freunde nach Constantinopel, wo der edle Johannes, welcher wegen seiner hinreißenden Beredsamkeit späterhin den Namen Chrysostomus erhielt, mit dem Zauber derselben die Gemüther seiner Zuhörer fesselte, und mit dem Eifer der Liebe und der Begeisterung eines vom Geiste des Evangeliums durchdrungenen Herzens für practisches Christenthum wirkte. Um eben diese Zeit

begaben sich Anhänger des Origenes (Origenisten) unter den aegyptischen Mönchen, die von dem alexandrinischen Bischofe Theophilus verfolgt wurden, zum Johannes nach Constantinopel, und suchten bei ihm Schutz. Es kann seyn, daß Cassianus, der sich schon wegen seiner platonischen Denkart zu dem Origenes hingezogen fühlen mußte, und der die Denkart der Anthropomorphiten unter den scetischen Mönchen, welche mit den Origenisten unter ihnen in Streit gerathen waren, keineswegs billigte, wie wir aus der Coll. X. 2. ff. sehen, sich mit seinem Freunde dem Zuge der Origenisten im Jahr 401 anschloß. Indessen läßt sich hierüber nichts mit historischer Gewißheit sagen. Genug, Cassianus sowohl als Germanus kamen nach Constantinopel. Ersterer erhielt von dem Johannes die geistliche Weihe und ward von ihm zum Diaconus ordinirt. Dieser ausgezeichnete, auch von den Pelagianern so hoch geachtete Lehrer der griechischen Kirche hatte auf die religiöse und theologische Richtung des Cassianus einen entscheidenden Einfluß. Auch bewahrte letzterer für ihn das Gefühl der größten Dankbarkeit und Verehrung, und spricht dasselbe in seinen Schriften, vorzüglich de Incarn. Domini VII. 30. 31., aus. Hier finden sich unter andern die merkwürdigen Worte: „Dies, was ich geschrieben, hat er mich gelehrt, und deshalb haltet es nicht sowohl für das Meinige, als für das Seinige. Denn ein Bach entsteht aus einer Quelle, und was dem Schüler zugeschrieben wird, muß ganz zur Ehre des Lehrers gerechnet werden."

Als wenige Jahre darauf es der Cabale schlechtgesinnter Menschen gelungen war, den berühmten Bischof von seiner Stelle zu vertreiben, schickte die dem Chrysostomus treu gebliebene constantinopolitanische Geistlichkeit und Gemeine im Jahr 405 den Cassianus nebst seinem zum Presbyterat emporgestiegenen Freunde Germanus mit einem den hochverehrten Mann und die Lage der Kirche betreffenden Bericht an den Pabst Innocentius I. nach Rom [4]). Gazet

4) Quellen sind hier Palladius in der Biographie des Chrysostomus, Sozomenus in der Kirchengeschichte VIII. 26. und Nicephorus

in seinen Anmerkungen zum Cassian S. 684. und nach ihm Semler (select. cap. H. E. T. I. p. 228) nehmen an, daß er hier die Bekanntschaft des Pelagius gemacht habe. Ein historisches Zeugniß dürfte sich darüber, wie schon Walch in der Ketzer-Geschichte Th. V. S. 40. bemerkt, schwerlich anführen lassen; ohne Wahrscheinlichkeit ist es indessen nicht, daß Cassianus den Pelagius, welcher sich um jene Zeit zu Rom aufhalten mußte, daselbst kennen gelernt habe. Auf keinen Fall können sich aber beide sehr angezogen haben, da Cassian, wie wir nachhin sehen werden, seine Abneigung gegen den Pelagianismus so entschieden ausspricht.

Hier ist eine Lücke in dem Leben des Cassian. Es läßt sich nämlich nicht entscheiden, ob Cassianus, wie Einige annehmen, sogleich von Rom aus noch im Jahr 405 sich nach Massilia, jener berühmten Handelsstadt der Gallia Narbonensis, begeben habe, oder, wie Andere wollen, wiederum nach dem Orient zurückgekehrt sey, und erst im Jahre 415 seinen Aufenthalt dort gewählt habe. Seine einstweilige Rückkehr in den Orient hat allerdings viele Wahrscheinlichkeit. So viel ist aber immer gewiß, daß der Zeitpunct seiner schriftstellerischen Thätigkeit erst nach dem zuletzt erwähnten Jahre beginnt, und daß er seine bis auf unsere Zeit gekommenen Schriften in Gallien verfaßte.

Zu Massilia ward Cassianus Presbyter, und verblieb daselbst bis an's Ende seines Lebens. In der Nähe dieser Stadt errichtete er, wie Gennadius erzählt, zwei Klöster, das eine für Männer, das andere für Frauen. Er folgte hiebei den Einrichtungen, welche er in Palästina und Aegypten hatte kennen lernen und die sich ihm wegen ihrer Zweckmäßigkeit empfahlen. Er erwarb sich hiedurch, so wie durch die Schriften, welche er herausgab, hohen Ruhm. Mit Recht wird er daher zu den ersten Gründern des

---

Callisti in der Kirchengeschichte XIII. 32. Sozomenus und nach ihm Nicephorus geben auch die Antwort des Innocentius, welcher über das Vorgefallene sein Bedauern zu erkennen giebt, und sich günstig für den Chrysostomus erklärt.

Mönchsthums in Gallien und dem ganzen Occident gerechnet. Nach dem von ihm gegebenen Muster wurden viele Klöster in Gallien und Spanien angelegt. Aus seinen Büchern de Institutis coenobiorum wurden Auszüge gemacht, welche das Ansehen einer Mönchsregel erlangten. Der heilige Benedict empfahl seinen Mönchen die Lesung der genannten Bücher, so wie der übrigen Schriften Cassian's auf das angelegentlichste. Da er den von ihm gegründeten Klöstern selbst vorstand, so erhielt er den Namen eines Abts oder Coenobiarchen. Doch ließe sich auch diese Benennung auf die alte Sitte beziehen, nach welcher ältere oder durch die äußere Heiligkeit ihres Wandels sich auszeichnende Anachoreten mit dem aus dem Syrischen stammenden Namen Abbae oder mit dem lateinischen Patres belegt wurden. Auf gleiche Weise nennt auch Cassianus seinen Freund Germanus einen Abt. Ein anderer ehrenvoller Titel damaliger Zeit, mit welchem Bischöfe, ja selbst Könige, die man aus einem religiösen Grunde nicht Dominos nennen wollte, weil man nur Einen Herrn und Meister, Christum, anerkannte, benannt wurden, war Domnus [5]). Mit ihm beehrt den Cassian die Ueberschrift eines Briefes des Castor. Im Context nennt er ihn Pater, und in der Unterschrift Pater Dei servorum.

---

5) So werden der Bischof Sidonius, der gothische König Alarich, der burgundische König Gundobad und Andere vom Bischofe Avitus in dessen Briefen (beim Sirmond Opp. T. II.) Domni genannt. Mit gleichem Titel werden ausgezeichnet jener Avitus selbst, der Bischof Stephan und Andere in der Collatio adversus Arianos (Sirmond T. II. p. 221 ff.). In den alten kirchlichen Litaneien wird der Pabst Domnus Apostolicus genannt. In der Regel des h. Benedict heißt es C. 63: Abbas, quia vices Christi agere creditur, Domnus et Abbas vocetur u. s. w. Man sehe Gazet in der Vorrede zum Cassian. Auch im Mittelalter war Domnus ein Titel, welchen man den Regenten gab. So heißt es in einer Ueberschrift eines alten Manuscripts auf der Bamberger Bibliothek: regnante domno nro Hludouuico. Jäck in den literarischen Anzeigen, Isis Band XX. Heft VI. (1827.) S. 1. In neuern Zeiten beehrte man mit dem Titel domnus ausgezeichnete Aebte und Vorsteher von Klöstern. So

Cassian's Todesjahr läßt sich nicht genau bestimmen. Nur so viel berichtet Gennadius, daß er unter der Regierung des Theodosius und Valentinianus gestorben sey. Da, wie eben dieser Schriftsteller berichtet, seine Bücher de incarnatione Domini adversus Nestorium seine letzte Schrift waren, und diese um's Jahr 430 abgefaßt seyn müssen, so mag er bald darauf gestorben seyn. Da er dem Prosper, welcher um's Jahr 432 eine Streitschrift unter dem Titel adversus Collatorem gegen ihn verfaßte, in welcher er als noch lebend betrachtet zu werden scheint (Cap. 2), nicht antwortete, so gewinnt auch dadurch diese Meinung an Wahrscheinlichkeit. Der bekannte Literator Johannes Trithemius, ein Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des funfzehnten und dem Anfange des sechszehnten Jahrhunderts, behauptet in dem catalogus illustrium virorum, er sey im Jahr 435 gestorben. Da wir indessen nicht die Quelle wissen, woraus Trithemius diese Nachricht geschöpft hat, so ist kein Werth auf dieselbe zu legen. So viel ist aber gewiß, daß dem Cassian, obgleich seine Schriften dem Vorwurf der Heterodoxie nicht entgingen, und der Papst Gelasius sie deshalb, wie wir in der Folge sehen werden, unter die Apocryphen gesetzt hat, der Ruf der Heiligkeit gefolgt ist, und daß die Nachwelt sich bestrebt hat, ihn als einen Heiligen zu ehren. Der Papst Gregor der Große gedenkt, im zwölften Briefe des siebenten Buchs an die Abtissin Respecta, des Klosters, welches zu Ehren des heiligen Cassian sey geweihet worden. Der Papst Urban V., welcher von 1362 bis 1370 auf dem päpstlichen Stuhle zu Avignon saß, ließ das Haupt des Cassian in ein silbernes Behältniß legen, und die Inschrift darauf setzen: Caput sancti Cassiani. Selbst noch

---

werden die bekannten Sammler der veterum scriptorum et monumentorum historicorum, die Presbyter und Benedictiner-Mönche aus der congregatione S. Mauri, Martene und Durand in der Ausgabe ihrer Werke Domni genannt. Auch Sirmond nennt in einem Briefe den Caetanus, den Decan der congregatio Casinensis, Domnus. Opp. T. IV. p. 461.

der Augustiner Noris berichtet im zweiten Buche seiner pelagianischen Geschichte S. 168: „Sein Andenken wird zu Massilia am 25sten Julli gefeiert, und ihm werden die liturgischen Gebete auf feierliche Weise gehalten (eique precum officia solemni ritu persolvuntur), und vor seinem Grabe steht Tag und Nacht eine brennende Leuchte aus Ehrfurcht vor seiner Heiligkeit.“

Dies sind etwa die Notizen aus dem Leben Cassian's, auf welche wir uns wegen des Mangels historischer Quellen beschränken müssen. Freilich sind sie nur dürftig. Indessen werden sie schon hinreichen, um uns ein Bild der Persönlichkeit dieses Mannes zu entwerfen.

Cassianus war im Mönchsthum aufgewachsen und erzogen, und seine ganze Thätigkeit war auf die Beförderung desselben gerichtet. Er unterschied sich dadurch vom Augustinus. Dieser war früher in der Welt und für die Welt gebildet, und obgleich er späterhin auch viel für das Mönchswesen that, auch selbst in einer mönchischen Verbindung lebte, so war dies doch nicht die eigentliche Sphäre seiner Wirksamkeit, auch hatte die Idee, welche er sich vom Mönchswesen gebildet hatte, mehr eine philosophische, man möchte sagen, platonische Richtung genommen. Das Monasterium, welches er zu Hippo errichtete, war ihm eine Pflanzschule für die Bildung der Geistlichkeit und zur Besetzung kirchlicher Stellen, und auch das canonische Zusammenleben, welches er als Bischof mit seiner Geistlichkeit führte, war auf die wissenschaftliche und religiöse Bildung derselben berechnet. Er sah also das Mönchsthum nur an als Mittel zur Bildung der Geistlichen, und idealisirte sich ein solches Zusammenleben bei Befreiung von allen weltlichen Sorgen. Hingegen war das eigenthümliche Element, in welchem sich Cassian bewegte, das Mönchsthum von seiner realen Seite, als Zweck an sich. So aufgeklärt er nun auch als Mönch für sein Zeitalter denken mochte, so konnte es doch nicht fehlen, daß er nicht äußern Handlungen einen Werth sollte beigelegt, und in ihnen etwas Verdienstliches gefunden haben. Daher stellte er denn auch die Uebungen und Beschäftigungen des Mönchslebens so hoch Coll. XIV. 6.,

und glaubte, daß namentlich der Coenobit nur die Vollkommenheit in Unterwerfung und Tödtung seiner Neigungen erreichen könne. XIX. 8. Deshalb konnte ihm Augustin's Theorie, welche allen menschlichen Handlungen ihren sittlichen Werth absprach, unmöglich zusagen. Wirklich verräth sich allenthalben seine Abneigung gegen Augustinus. Sogar das Lob, welches er ihm, selbst in der Lehre von den beiden Naturen in Christo im siebenten Buche de Incarnatione Domini Cap. 27. ertheilt, ist im Vergleich gegen die Art, wie er von den übrigen Kirchenlehrern, selbst von dem zum Augustinismus sich doch auch hinneigenden Hieronymus redet, sehr gemäßigt. Ja es finden sich sogar bei aufmerksamer Lesung der Schriften Cassian's Stellen, in welchen dieser den Augustinus mit einiger Bitterkeit zu bezeichnen scheint. So wirft er ihm Coll. XIII. 18. auf eine versteckte Weise loquacia verba et inanem disputationem vor. — Schon als Mönch mußte daher Cassian der pelagianischen Ansicht geneigter seyn, als der augustinischen. Vollends mußte aber das Ansehen des auch von den Pelagianern so hoch geachteten Chrysostomus, welcher gleichfalls aus dem Mönchsstande hervorgegangen war, und der den reatus peccati Adamitici geradezu für eine Absurdität erklärte, und ausdrücklich behauptete, daß Gott unserm Willen nicht zuvorkomme, damit nicht der freie Wille aufgehoben werde[6], ihn der augustinischen Anthropologie gänzlich abgeneigt machen.

Gleichwohl wollte Cassianus keinesweges für einen Pelagianer gelten. Die pelagianische Meinung von der eignen Kraft des Menschen nennt er, freilich ohne sie ausdrücklich als eine solche zu bezeichnen, aber doch deutlich genug, quorundam profanam opinionem. Coll. XIII. 16. Seitenblicke der Art auf die Pelagianer, wobei aber auch Augustinus nicht verschont bleibt, findet man auch sonst in den Collationen, z. B. XIII. 11. Geradezu gegen die Pelagianer, welche er, wiewohl mit Unrecht, für die Urheber der nestorianischen Irrthümer hielt, erklärt er sich in den Büchern de Incarn. Domini

6) Man vergl. meine Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 430. 442.

z. B. I. 3. 4. In letzterer Stelle spricht er auch von den Ermahnungen, welche er an den Pelagianer Leporius habe ergehen lassen. — IV. 2. heißt es sogar: „Pelagium paene omnes impietate vicisse.“ Hier muß man sich aber der damaligen kirchlichen Bedeutung des Worts impietas erinnern. So wie nämlich pietas für Gnade gebraucht wurde, hieß impietas die Verachtung der Gnade[7]. — Ob übrigens Cassianus selbst von dem Pelagianismus eine richtige Vorstellung gehabt habe, ist eine andere Frage, die nach dem, was er über den Zusammenhang des Nestorianismus mit dem Pelagianismus in den angeführten Stellen sagt, wohl zu verneinen seyn dürfte.

Auch von den Vertheidigern und Anhängern des Augustinus ward Cassianus nicht unter die Pelagianer gerechnet. Selbst Prosper, der Kämpfer gegen den Semipelagianismus, erwähnt seiner nicht nur ehrenvoll im Chronicon, wenn anders diese Stelle in demselben wirklich von Prosper's Hand

---

7) So heißt es in dem Befehl des Constantius an den Präfectus Urbis Volusianus, er solle diejenigen, qui Dei invident pietati, d. h. die Pelagianer, aufsuchen. Darst. des August. S. 235. Auch bei'm Cassian und bei andern Kirchenschriftstellern kommt der Ausdruck pietas für gratia vor, z. B. Coll. XIII. 3. 8. 15. 17. De Incarn. Dom. I. 6. In der zweiten Rede des Faustus ad Monachos Cap. 4 heißt es: tam cito perfugiat ad pietatem Dei u. s. w. In der sechsten Cap. 2 wird in Beziehung auf Christum der Ausdruck pietatis miseratione redimere gebraucht. Fulgentius de remiss. peccatt. I. 16. nennt nach der kirchlichen Uebersetzung des *εὐσεβείας μυστήριον* 1 Tim. 3, 16. das Erlösungswerk Christi sacramentum pietatis invictae. II. 10. 17. steht divina oder Domini pietas für göttliche Gnade. Eben so Epist. II. 8. III. 19. IV. 5. VII. 7. In der Vorrede des Prädestinatus: ianua pietatis. Praed. III. 1. adventus pietatis. Vita Caesarii I. §. 20. Dei virtus (Allmacht) et pietas (Gnade) omnibus moerentibus et clamantibus adesse consuevit. Impietas wird vom Cassian de Incarn. Dom. V. 4. dem Pelagianismus noch in einer besondern, aus dem Begriffe der Verwerfung der Gnade aber leicht erklärbaren Beziehung, nämlich deswegen vorgeworfen, weil er in der Lehre von der göttlichen Natur Christi nicht mit dem orthodoxen Lehrbegriffe übereinstimmte. Impietas Dei aber ist Praed. III. 6. der Fluch Gottes.

ist, woran mehrere Gelehrte zweifeln, da sie in vielen Codicibus sich nicht findet, sondern giebt auch in der kleinen Schrift gegen den Collator, in welcher er ihn zu widerlegen sucht, seine Verschiedenheit von den Pelagianern zu, und fordert Duldung für ihn und die ihm gleich Gesinnten [8]). Hiezu kommt, daß Cassian nach Abfassung der Collationen, in Folge der Aufforderung des Leo, welcher damals Archidiaconus der römischen Kirche, nachher Papst war, gegen den Nestorius, welchen Cassian noch dazu für einen Anhänger des Pelagianismus hielt, über die Menschwerdung des Herrn schrieb. Leo, ein so eifriger Vertheidiger der Gnade gegen die Pelagianer, würde den Cassian keineswegs zu Abfassung dieses Werks aufgefordert haben, wenn er nicht von seiner orthodoxen Denkart eine günstige Meinung gehabt hätte.

Cassian schöpfte seinen Lehrbegriff aus der heiligen Schrift, die er als eine unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtete. Er war also Supraratonalist, und entfernte sich daher schon in dieser Grundansicht wesentlich von den Pelagianern. Diese schöpften ihr System aus der Reflexion über die moralische Natur des Menschen, waren also in dieser Beziehung Rationalisten, obgleich sie für die von ihnen aus jener Quelle geschöpften Wahrheiten auch Beweise in der Bibel suchten. Cassian's supraratonalistische Ansicht finden wir am stärksten ausgesprochen de Incarn. Dom. IV. 6. „Rationem dicti quaeris? non reddo: interim Deus hoc dixit: Deus hoc locutus est mihi; verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationes: sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis. Quid mihi quaerere, quomodo verum sit quod Deus dixerit: quum dubitare non debeam, quin verum sit quod Deus dixerit?" — VI. 1. ist von der wunderbaren Speisung der Menge mit 5 Broten und zwei Fischen die Rede. Cassian fügt hier hinzu: Nullus hic con-

8) Auf die Anrede doctor catholice im 2ten Cap. cont. Coll. kann hier kein Gewicht gelegt werden, denn sie wird, wie der Zusammenhang lehrt, in Beziehung auf die ersten Aeußerungen Cassian's, die Prosper für ganz orthodox erklärt, genommen. Dagegen gehört hieher besonders der Epilog.

jecturae, nullus humanae aestimationi aut rationi locus. Indessen ließ er nicht nur den formalen Vernunftgebrauch in Erkenntniß der Religionswahrheiten zu (VII. 17.), sondern er suchte auch, worin er mit den orthodoxesten Kirchenvätern, vorzüglich mit dem Augustinus übereinkam, seine supranationalistischen Lehrsätze, so gut er es vermochte, mit philosophischen, und also rationalen Waffen zu vertheidigen, so wie überhaupt ein solcher Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranationalismus, wie er sich in neuern Zeiten gebildet hat, dem frühern christlichen Zeitalter durchaus fremd war. Man schöpfte in der orthodoxen Kirche die Religionswahrheiten aus der Bibel, suchte sie aber für die Schule durch philosophische Argumente dem wissenschaftlichen Denker annehmbar zu machen.

Sehen wir auf natürliche Anlagen und gelehrte Bildung, so dürfte Cassian mit dem Pelagius keine Vergleichung aushalten. Cassian war bei weitem nicht der logische Kopf, wie Pelagius, daher das Schwankende in seinen Behauptungen, oder doch wenigstens in der Darstellung derselben. Aus dieser seiner Individualität lassen sich die Spuren abergläubischer Denkart, so wie eines großen Auctoritätsglaubens, die wir in seinen Schriften antreffen, wohl erklären. Aber, worin Cassian ein Geistesverwandter des Pelagius war, das ist die durchaus practische Richtung seines Geistes. Ja die Abneigung gegen die Speculation tritt bei ihm noch entschiedner hervor, als bei'm Pelagius. Der einfache Glaube der Fischer in einem einfachen Herzen, den er bei den aegyptischen Vätern glaubte gefunden zu haben, stand ihm höher, als dialectische Syllogismen und ciceronische Beredsamkeit. De Instit. Coenobb. XII. 19. — Seine eigne Schreibart entfernt sich, wie sich schon hieraus erwarten läßt, von dem reinen, gewählten Ausdruck der römischen Classiker, ist jedoch deutlich und nicht überladen, obgleich er auch in dieser Hinsicht dem Pelagius nachstand. Besser als die übrigen Schriften dürften seine Bücher von der Menschwerdung Christi geschrieben seyn. Gennadius legt ihm Cap. 61 einen literatus, oder, nach der Lesart anderer Codices, einen libratus sermo bei, und bemerkt die practische Tendenz seiner Schriften. Ob-

gleich ihm die philosophische Speculation nicht zusagte, so konnte er doch, um seine Lehrsätze durch philosophische Gründe zu unterstützen, der Kenntniß der Philosophie nicht entbehren. Und so finden wir, daß er sich eine Bekanntschaft mit platonischer Philosophie verschafft hatte. Diese konnte er sich in den aegyptischen Klöstern, wo sie Eingang gefunden hatte, erworben haben. Coll. XXIII. 15. läßt er einen aegyptischen Mönch, ganz wie Platon, die Seele auf eine dreifache Weise theilen. — Auch die Herabsetzung des Körpers, welche sich bei'm Cassian findet, ist etwas Platonisches. Indessen konnte er diese Ansicht auch aus den Briefen des Paulus, so wie aus den Apocryphen des alten Testaments, namentlich aus dem Buche der Weisheit, z. B. 9, 15., geschöpft haben. Letztere Stelle wird vom Cassian selbst citirt Coll. VII. 4. — An einer genauern Kenntniß der griechischen Sprache konnte es ihm schon als einem Schüler des Chrysostomus und einem Diaconus zu Constantinopel, wo er alle geistlichen Amtsverrichtungen in griechischer Sprache ausüben mußte, nicht fehlen.

Die vorzüglichste Seite des Cassian ist aber das religiös-sittliche Interesse, welches in allen seinen Schriften sich zeigt. Der Mönch, so wie er ihn wollte, sollte neben der Mönchstugend auch wahre christliche Tugend besitzen, er sollte frei seyn von allen unreinen Begierden, sein Glaube sollte durch ein reines, sittliches Leben sich erproben. De Instit. Coenobb. XII. 19. Wenn also Cassian den Umfang der Tugenden im Sinne des Mönchsthums auch erweiterte und manches dahin rechnete, was im Geiste der christlichen Sittenlehre nicht dahin gehört, so entging ihm doch das wesentliche Element der christlichen Tugend nicht und er drang auf ein reines Herz und einen sittlichen Wandel. Daher denn auch die große Verehrung, welche die Mit- und Nach-Welt gegen seinen sittlichen Character hegte, wenn man ihn gleich von theoretischen Irrthümern nicht frei sprechen konnte.

Wie Cassianus nun über die in den pelagianischen Streitigkeiten mit so vieler Wärme von beiden Seiten verhandelten streitigen anthropologischen Materien dachte, muß sich aus seinen Schriften ergeben. Eine Angabe und kurze Cha-

racteristik derselben wird daher zunächst hier ihre Stelle finden.

Cassian's bis auf unsere Zeiten gekommene Schriften sind folgende:

I. Zwölf Bücher de Institutis Coenobiorum.

Sie enthalten eine Beschreibung der Einrichtungen und Regeln der palästinensischen und aegyptischen Klöster. Cassian verfaßte dies Werk auf die Bitte des Bischofs Castor zu Apta Julia (heut zu Tage: Apt) im narbonensischen Gallien, an den auch ein Schreiben, welches diesen Büchern voransteht, gerichtet ist. Castor hatte in seiner Diöcese ein Kloster errichtet, und da er nicht wußte, welche Einrichtung er demselben geben sollte, so wandte er sich in diesem Briefe an den Cassianus, und bat denselben, daß er, bei seiner genauen Bekanntschaft mit der Disciplin und den Einrichtungen der catholischen und besonders der orientalischen Klöster, die Einrichtungen, wie er sie in Aegypten und Palästina gefunden, zum Gebrauche für sein noch uneingerichtetes Kloster beschreiben möge. Diesem Wunsche entsprach Cassian in den genannten zwölf Büchern. In dem ersten handelt er auf eine interessante Weise de habitu Monachi. Wir lernen hier die Kleidung der Mönche, wie Cassian sie in Aegypten gefunden hatte, ganz genau kennen. In dem zweiten de canonico nocturnarum orationum et psalmorum modo; in dem dritten de canonico diurnarum orationum et psalmorum modo. In dem vierten de Institutis Renuntiantium, worin die Aufnahme und die Lebensart der dieser Welt Entsagenden beschrieben wird. In den acht folgenden Büchern wird von den acht Haupt-Lastern, wohin er, was für die Geschichte der Moral nicht uninteressant ist, gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia (ἀκηδία, ennui, Unbehaglichkeit, böse Laune; Cassian erklärt sie selbst durch anxietas sive taedium cordis), cenodoxia und superbia rechnet, in eben so viel Büchern gehandelt. Gennadius nennt das vierte Buch Institutionum librum unum; Cassianus selbst (Coll. XX. 1.) quartum Institutionum librum, qui est super instituendis renunciantibus titulatus. Auch in der praefatio zu den zehn er-

sten Collationen nennt er sein Werk: volumina ea, quae de Institutis Coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libellis digesta sunt. Cassian selbst nannte also die vier ersten Bücher Institutiones, Gennadius beschränkte diesen Namen auf das vierte. Photius theilt das ganze Werk in zwei Bücher, das erste mit dem Titel de regulis monachorum, das zweite de octo vitiosis cogitationibus.

Was die Zeit der Abfassung dieser Bücher betrifft, so ist so viel gewiß, daß sie unter allen noch vorhandenen Schriften die früheste Schrift Cassian's wären. Denn in denselben (II. 1.) sagt er, daß er die Abfassung der Collationen beabsichtige, und Gennadius berichtet, daß die Schrift über die Menschwerdung des Herrn die letzte seiner Schriften gewesen sey. Auch erwähnt er in der Vorrede zu den zehn ersten Collationen jener zwölf Bücher als eines vollendeten Werks. Schwieriger ist aber die genaue Bestimmung der Zeit. Gewöhnlich nimmt man das Jahr 417 an. Dies ist die Meinung Walch's, Schroeckh's und Anderer. Noris und die Verfasser der histoire littéraire de la France nehmen an, das Werk müsse vor dem Jahr 417 oder 418, also vor der Verdammung der pelagianischen Ketzerei durch Innocentius und Zosimus geschrieben seyn, weil dieser Ketzerei XII. 18. ohne irgend eine Mißbilligung erwähnt werde. Allein dieses Argument ist, wie Geffcken S. 5 richtig bemerkt, durchaus unhaltbar. Denn die angezogenen Worte enthalten ja doch auch keinesweges eine Billigung des Pelagianismus, vielmehr liegt in dem Ausdruck quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem, ein versteckter Tadel desselben. Indessen geht so viel aus der gedachten Vorrede hervor, daß diese zwölf Bücher bei Lebzeiten des Bischofs Castor geschrieben sind. Cassian sagt nämlich daselbst ausdrücklich, daß er das in der Vorrede zu jenen zwölf Büchern dem nun verstorbenen Castor gegebene Versprechen durch die Herausgabe derselben erfüllt habe. Wir gewinnen also das Resultat, daß die zwölf Bücher de Institutis Coenobiorum vor dem Tode des Castor geschrieben sind. Nur läßt sich das Todesjahr desselben nicht mit Sicherheit angeben. Im Jahr 419 lebte er wenigstens noch. Denn in dem Briefe des Pap-

ses Bonifacius an die Bischöfe von Gallien, datirt von den Idus des Junius unter dem Consulat des Monarius, d. h. vom 13. Juni 419, wird er noch als ein Lebender genannt. Der Brief befindet sich in Gallandii bibliotheca Patrum T. IX. p. 48. Der Meinung Einiger zufolge ist er im Jahr 422 gestorben. Man vergleiche Walch V. S. 43. Es ergiebt sich also so viel, daß sich die Zeit der Abfassung des in Rede stehenden Werks mit historischer Genauigkeit nicht bestimmen lasse. Doch ist so viel wahrscheinlich, daß es nicht lange vor den Collationen, dem zweiten Werke Cassian's, geschrieben ist. Beide Werke stehen nämlich, wie Cassian in der Vorrede zu den zehn ersten Unterredungen selbst zu erkennen giebt, in einem organischen Zusammenhange. Auch haben wir bereits gesehen, daß er in dem ersten Werke das zweite ankündigte.

Einige Gelehrte haben die Meinung aufgestellt, Cassianus habe die zwölf Bücher nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben. Sie ist aber durchaus unwahrscheinlich. Ja sie wird aus dem Inhalte dieser Bücher selbst widerlegt. So zeigt er I. 3, daß der Ausspruch des Apostels 1 Tim. 6. aus dem Griechischen besser in's Lateinische durch „habentes alimenta et operimenta" übersetzt werde. — V. 16. mißbilligt Cassian die Uebersetzung des Lateiners, und setzt dafür eine andere lateinische. — Es ist also klar und leidet keinen Zweifel, daß Cassian sich nicht der griechischen, sondern der lateinischen Sprache in den genannten Büchern bedient habe.

II. Vier und zwanzig Collationes Patrum.

Die Ausarbeitung des ersten Werks machte das Bedürfniß des zweiten dem Cassian bald fühlbar. Das erste giebt eine Darstellung der äußerlichen Sitten und Regeln des Mönchslebens im Oriente; dies zweite enthält Unterredungen, welche Cassian und sein Freund Germanus mit aegyptischen Mönchen über Dinge, welche die Vollkommenheit betreffen, gepflogen, und Unterweisungen, welche sie von jenen Vätern empfangen hatten. Es sollte also den Geist und das innere Wesen des Mönchslebens schildern.

Cassian wird wegen dieses Werks mit dem Namen Collator bezeichnet. Doch läßt er seine Persönlichkeit in denselben sehr zurücktreten, und überträgt mehr dem Germanus die Rolle des Zwischenredners. Die Ermahnung zum Schweigen dürfte daher auch in dieser Beziehung nicht ganz fruchtlos für ihn gewesen seyn.

Die ersten zehn Collationes sind Unterredungen mit Mönchen, welche in der scetischen Wüste wohnten, die schriftlich aufzusetzen ihn das Verlangen des vorher erwähnten Castor bestimmt hatte. Da dieser vor Beendigung des Werks gestorben war, so widmete er es dessen Bruder Leontius, dem Bischofe von Forum Julii (Frejus), und einem Mönch, oder Vorsteher eines Klosters, Helladius. Man vergleiche Cassian's Vorrede zu diesen zehn Unterredungen. Helladius ward in der Folge Bischof zu Lodeve, und er muß schon Bischof gewesen seyn, als Cassian die Vorrede zu den sieben folgenden Unterredungen schrieb, da er ihn daselbst gleichfalls Bischof nennt. So wie er in dem ersten Werke, oder vielmehr in den vier ersten Büchern desselben, von dem äußern und sichtbaren Betragen des Mönchs gehandelt hatte, so wollte er, nach seiner Aeußerung in der Vorrede zu den zehn Unterredungen, in diesen zu der unsichtbaren Gestalt des innern Menschen (ad invisibilem interioris hominis habitum) übergehen. Doch scheint er diese Aeußerung nicht so strenge und allgemein genommen zu haben, wie dies schon aus den Ueberschriften der einzelnen Unterredungen erhellt.

Die erste Unterredung mit dem Abt Moses handelt von der Bestimmung des Mönchs (de monachi intentione ac fine); die zweite mit eben diesem Abt von der christlichen Klugheit (de discretione); die dritte mit dem Abt und Presbyter Paphnutius von den drei Entsagungen (de tribus abrenunciationibus); die vierte mit dem Abt Daniel von der Begierde des Fleisches und Geistes (de concupiscentia carnis et spiritus); die fünfte mit dem Abt Serapion von den acht vorzüglichsten Lastern, in welcher in der Kürze die nämlichen Laster in eben der Ordnung behandelt werden, wie in den acht Büchern de Institutis Coenobiorum; die sechste mit dem Abt Theodorus über den gewaltsamen Tod der Heiligen (de

nece Sanctorum), wozu die Ermordung einiger Mönche durch herumschweifende saracenische Räuber in der großen Wüste von Palästina gegen Arabien und das todte Meer zu, die Veranlassung gegeben hatte; die siebente mit dem Abt Serenus über die Unbeständigkeit der Seele und die Einwirkungen böser Geister (de mobilitate animae et spiritalibus nequitiis); die achte mit eben diesem Abt über die bösen Mächte (de principatibus seu potestatibus); die neunte und zehnte mit des Abt Isaar über das Gebet. Interessant ist es, was er Coll. X. 2 ff. über die Feier des Festes der Epiphanie, über die denunciatio Paschalis von Seiten des alexandrinischen Bischofs Theophilus (im Jahr 399) in Official-Schreiben für sämmtliche Kirchen Aegyptens, und die in jenen Schreiben enthaltene Bestreitung der Häresie der Anthropomorphiten, die unter den aegyptischen Mönchen viele Anhänger gefunden hatten, bemerkt.

Die Abfassung der sieben folgenden Collationen war veranlaßt durch die frommen Wünsche des Honoratus und des Eucherius. Ersterer war damals Bischof zu Arles, und wird auch schon in der Ueberschrift dieser Vorrede mit diesem Titel bezeichnet. Zugleich stand er einem Kloster vor. Eucherius, welcher, wie seine noch vorhandenen Schriften ergeben, in manchen Stücken übereinstimmend mit Cassian dachte, und der überdem ein Freund des semipelagianisch gesinnten Hilarius, Bischofs von Arles, war, ward in der Folge, etwa um's Jahr 434, Bischof zu Lyon, und trieb vor der Gelangung zum Bisthum, gleich dem Hilarius, das Mönchsleben im Kloster auf Lerinus, welches Honoratus gestiftet hatte, und darauf auf der benachbarten Insel Lerus. Lerinus oder Lyrinus, heut zu Tage St. Honorée, vom heiligen Honoratus so genannt, und Lerus, heut zu Tage St. Marguerite, sind nämlich Inseln im mare Gallicum, welche der alten massiliensischen Colonie Antipolis (Antibes), einer Stadt der Provincia Narbonensis, gegenüber liegen. Eucherius hatte selbst die Absicht, Aegypten zu besuchen. Cassianus wollte ihm durch diese Schrift die Nothwendigkeit der beschwerlichen Reise ersparen. Sie enthält die Unterredungen, welche er und Germanus in der thebaischen Wüste mit

drei berühmten Anachoreten, Chaeremon, Nesteros und Joseph gehalten hatten. Diese Unterredungen, welche dasjenige, was in den frühern Schriften Cassian's über die Vollkommenheit gesagt war, verdeutlichen oder ergänzen sollten, stehen mit den zehn vorhergehenden in fortgehender Verbindung.

Die eilfte, die erste mit dem Abt Chaeremon, handelt von der Vollkommenheit, und der Art, zu ihr zu gelangen. Die zwölfte, die zweite mit dem Chaeremon, von der Keuschheit, welche er, wenigstens in einem gewissen Grade, von dem Beistande Gottes abhängig macht. Diese letztere Behauptung giebt Veranlassung zu der folgenden, der dreizehnten Unterredung, der dritten mit dem Chaeremon, welche besonders berühmt geworden ist, von dem Beistand oder der Gnade Gottes (de protectione Dei). Es wird in dieser das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade abgehandelt. Den Ausdruck protectio Dei oder divina protectio gebraucht er, vielleicht nicht ohne Absicht, als Synonymum für gratia (Cap. 13). Cassian erklärt sich hier gegen den Augustinismus in der Lehre vom freien Willen und der Gnade, oft mit ausdrücklicher Verneinung augustinischer Lehrsätze. Die vierzehnte mit dem Nesteros von der geistigen Wissenschaft (de spiritali scientia) oder dem geistigen Verstehen der heiligen Schrift. Es wird nämlich außer dem historischen Wortverstande noch ein geistiger Sinn derselben angenommen. Drei Arten desselben werden angegeben und erklärt, tropologia, allegoria und anagoge. Die funfzehnte gleichfalls mit dem Nesteros von den göttlichen Gnaden- oder Wunder-Gaben (de divinis charismatibus), in welcher er zeigt, daß das Wesen der Wunder-Gaben nicht in Austreibung der Dämonen bestehe, die Liebe aber die höchste christliche Tugend sey. Die sechszehnte mit dem Joseph von der Freundschaft. Die siebzehnte mit eben demselben von dem zu Bestimmenden und nicht zu Bestimmenden. Joseph sucht in dieser Unterredung den Cassianus und Germanus über die Unruhe, welche sie wegen ihres längern Ausbleibens empfanden, da sie ihren Vorgesetzten versprochen hatten, bald zurückzukehren, zu beruhigen, bei welcher Gelegenheit er aber

über die Lüge, die er für zuweilen nicht unerlaubt erklärt, eine Theorie aufstellt, die den Moralisten unserer Zeit nicht befriedigen dürfte.

Die sieben letzten mit andern aegyptischen Mönchen gehaltenen Unterredungen schickte Cassian an Mönche auf die Massilia gegenüber liegenden stöchadischen (heut zu Tage hierischen) Inseln, oder, wie es in der Vorrede zu den sieben vorhergehenden Unterredungen heißt, ad sanctos, qui in Stoechadibus consistunt insulis, fratres. Die an der Küste Massiliens im gallischen Meere liegenden, an Lerinus gränzenden stöchadischen Inseln hatten nämlich damals eine große Zahl von Mönchen. Sie sind gewidmet dem Jovinianus, Minervius, Leontius und Theodorus, Aebten oder Vätern aus den gallicanischen Provinzen, und, wie sich allerdings mit Gazet vermuthen läßt, von der lerinischen Gemeinschaft. Von dem Theodorus, der in der Folge Bischof von Frejus ward, sagt Cassian in der Vorrede zu diesen sieben letzten Unterredungen, er habe die heilige und vortreffliche Kloster-Disciplin in den gallicanischen Provinzen durch die Strenge[9]) alter Tugenden gegründet, von den übrigen aber, sie

9) Nicht discretione, sondern districtione, wie die Gazet'sche Ausgabe hat, ist unstreitig die richtige Lesart. Die Bedeutung des bei'm Cassian so häufig vorkommenden Worts districtio, welches theils Strenge, Enthaltsamkeit, theils Härte bezeichnet, ist in der 25sten Anmerkung meiner Abhandlungen über den Cassian ausführlich entwickelt und mit Beispielen belegt worden. Hinzugefügt kann noch werden: Coll. II. 13, wo von einer laudabilis atque imitanda districtio eines Vorsatzes die Rede ist. X. 3. antiquissimae districtionis vir. XVIII. 7. districtionem coenobiorum declinare. XX. 10. illicitam ciborum crapulam summa districtione castigare. Bei'm Vincentius Lerinensis Commonit. 8. tremenda districtio. 24. Apostolica districtio. In dem Briefe des Paulinus an den Faustus (in der Pariser bibl. PP. edit. sec. T. III. p. 402.): Marinus Eremita vir sanctus et nimia districtione metuendus. In dem Briefe des Faustus an den Diaconus Gräcus (ebendſ. p. 411.): Nestorius Catholicae ecclesiae districtione damnatus est. In der zweiten Rede des Faustus ad Monachos c. 1.: Illi, qui in Deo peccaverit, sine severissima districtione non debemus indulgere. C. 2. Districtio monasterialis. Greg. Mo-

hätten durch ihre Unterweisungen die Mönche nicht nur aufgefordert zur Ergreifung des Klosterlebens, sondern sie auch zu der Höhe des Anachoretenlebens entflammt. Diese Gespräche, setzt er eben daselbst hinzu, beständen aus dem Vortrage der größten Väter (summorum patrum), und wären mit gehöriger Berücksichtigung der Gegend und der Verhältnisse zur genauern Belehrung sowohl der Klosterbrüder, als auch der Anachoreten geeignet. Auch diese Unterredungen machen mit den vorhergehenden ein zusammenhängendes Ganze.

Die achtzehnte Unterredung mit dem Pyamon handelt von drei alten Mönchsarten, den Coenobiten, Anachoreten und Sarabaiten, und einer erst kürzlich entstandenen. Der Ausdruck Sarabaiten wird von Cassian selbst (Coll. XVIII. 7.) aus der aegyptischen Sprache abgeleitet. „Sie wurden deshalb so genannt, weil sie sich selbst von den Versammlungen der Klöster entfernten, und jeder für sich für die Befriedigung seiner Bedürfnisse sorgte.“ Sie banden sich also an keine Klosterregel. Bei'm Hieronymus (epist. XXII. 34.) heißen sie, nach der syrischen Benennung, Remoboth, und es wird ihnen daselbst unter Andern eine große Affectation in der Kleidung und dem äußern Betragen vorgeworfen. Sie waren Gegner der Origenisten, und bekamen von diesen den Namen Sarabaiten. Man vergleiche Baumgarten-Crusius Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Erste Abtheilung. Leipzig 1832. S. 224. Die neunzehnte Unterredung mit dem Abt Johannes von dem Zweck des Klosterbruders und Einsiedlers (de fine coenobitae et eremitae). Es werden die eigenthümlichen Vorzüge beider Lebensarten mit einander verglichen. Die zwanzigste mit dem Abt Pinufius von dem Zweck der Buße und dem Merkmale der Genugthuung (de fine poenitentiae et satisfactionis indicio). Die ein und zwanzigste mit dem Abt Theonas von dem Nachlassen des funfzig-

---

ral. XX. 5.: Virga districtionis. So auch: districtior abstinentia. Vita Fulgentii c. 12. 20. — Districte für strictim in der epist. Scyth. Mon. c. 8. (App. Opp. Aug. p. 148): breviter et districte controversiae finem ponere.

tägigen Fastens (de remissione quinquagesimae), welches er für unerlaubt erklärte. Dies gab ihm Veranlassung, über das vierzigtägige Fasten einige Belehrungen hinzuzufügen. Die zwei und zwanzigste mit eben demselben von den Traumerscheinungen (de nocturnis illusionibus). Die drei und zwanzigste mit demselben über die Worte des Apostels (Röm. 7, 19.): non quod volo, bonum facio, sed quod nolo malum, hoc ago. Die vier und zwanzigste mit dem Abt Abraham über die Tödtung der Neigungen und Gefühle (de mortificatione).

Uebrigens verdient hier vor allen Dingen bemerkt zu werden, daß, wie aus dem Inhalte der Collationen hinlänglich hervorgeht, Cassianus bei Abfassung derselben nicht von einem polemischen Interesse geleitet wurde. Es war nicht seine Absicht, in denselben ein neues System im Widerspruch gegen den Augustinus und die Pelagianer aufzustellen, oder ein älteres System zu vertheidigen, sondern er wollte den Mönchen ein Erbauungsbuch in die Hände geben, dessen sie sich zur Weckung und Belebung frommer Gefühle bedienen sollten. Eine bestimmte Rücksicht auf den Augustinismus, dessen er überdem nie ausdrücklich erwähnt, findet sich daher nur selten, und vorzüglich nur in der dreizehnten Unterredung. Hiedurch wird der Gesichtspunct, aus welchem wir das Werk zu betrachten haben, und die Stelle, welche es in der Geschichte des Semipelagianismus einnimmt, bestimmt.

In große Schwierigkeiten werden wir aber verwickelt, wenn wir die Zeit der Abfassung und Bekanntmachung dieser Collationen bestimmen wollen. Und doch ist dies für die genaue Geschichtserzählung der semipelagianischen Streitigkeiten nicht unwichtig. Dies veranlaßte mich bereits in meinen Abhandlungen über den Cassian die Sache einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Die Gründe, auf welche ich mich bei der Zeitbestimmung stützte, haben indessen bei Gefficken Widerspruch gefunden. Es wird daher die Sache, unter Berücksichtigung der von Gefficken gemachten Gegenbemerkungen und erregten Zweifel, noch einmal zu untersuchen seyn.

So viel ergiebt sich sogleich aus der Vorrede zu den zehn ersten Collationen, so wie aus de Instit. Coenobb. II. 1.,

wie dies bereits bemerkt ist, daß die Collationen erst nach den zwölf Büchern de Institutis Coenobiorum geschrieben sind. Auch so viel sehen wir schon aus den verschiedenen Vorreden zu den drei Abtheilungen der Collationen, daß dieselben nicht in ununterbrochener Folge sind geschrieben und bekannt gemacht worden. Wüßten wir nun das Datum der Abfassung jener zwölf Bücher de Institutis Coenobiorum, so könnten wir wenigstens negative das Jahr festsetzen, vor welchem die Collationen nicht verfaßt seyn können. Nun läßt sich aber von dieser Seite nichts bestimmen.

Gehen wir nun zu den zehn ersten Collationen über, so ergiebt sich aus der Vorrede zu denselben ferner so viel, daß zur Zeit ihrer Bekanntmachung der bereits erwähnte Castor schon gestorben war. Nach dem ebenfalls schon angeführten Briefe des Bonifacius lebte aber Castor noch im Jahr 419. Jene Collationen können daher vor dem Jahr 419 nicht geschrieben seyn. Wie lange aber nachher, dies können wir nicht bestimmt angeben, da wir das Todesjahr des Castor nicht wissen. Indessen scheint aus dem Tone, in welchem Cassian von dem Tode Castor's redet, zu erhellen, daß die Vorrede nicht lange nach demselben geschrieben sey.

Wichtiger indessen ist die Frage, wann die sieben folgenden Collationen geschrieben sind, denn in diesen ist gerade das Eigenthümliche der cassianischen Denkart, in so fern es auf die in den pelagianischen Streitigkeiten angeregten anthropologischen Fragen ankommt, enthalten. Es wird am besten seyn, zuvörderst die Merkmale zu sammeln, welche zu einer Zeitbestimmung in dieser Hinsicht führen können, und dann aus diesen das Resultat zu ziehen.

1. Das erste Merkmal, welches uns zu einer Zeitbestimmung führen dürfte, ist die Ueberschrift der Vorrede: ad Honoratum Episcopum et Eucherium. Nun ward Honoratus erst Bischof, nachdem im Jahr 426 der Bischof Patroclus zu Arles, dem Chronicon des Prosper zufolge, den Märtyrertod erlitten hatte. Man sehe Gallia Christiana t. I. S. 527 f., Histoire littéraire de la France t. II. S. 158. und die Anmerkung der Benedictiner zu Prosper's Brief an den Augustinus im zehnten Theile der Werke dieses Kirchenvaters S. 783. Die

Vorrede kann also erst nach dem Jahr 426 geschrieben seyn. Der Einwurf, daß irgend ein späterer Librarius den nachherigen Bischof Honoratus, auch wenn er zur Zeit der Abfassung jener Vorrede noch nicht Bischof gewesen wäre, in der Ueberschrift so hätte nennen können, so wie in der Ueberschrift der Vorrede zu dem Werke de Incarnatione Domini Leo der Große Episcopus Romanus genannt werde, obgleich er zur Zeit der Abfassung dieses Werks nur Archidiaconus gewesen sey, verliert seine Bedeutung dadurch, daß doch Eucherius, welcher gleichfalls nachhin Bischof ward, in eben jener Ueberschrift nicht auf diese Weise bezeichnet, sondern dieser Titel nur auf den Honoratus beschränkt wird. Scheinbarer dürfte die von Noris und den Benedictinern gemachte und von Geffcken weiter ausgeführte Bemerkung seyn, daß in der Vorrede selbst Honoratus und Eucherius als heilige Brüder begrüßt werden, der Presbyter Cassianus aber nach dem von ihm stets beobachteten Sprachgebrauche einen Bischof mit dem Titel „Bruder" nicht leicht angeredet haben würde. Allein der Ausdruck sancti fratres wird vom Cassian nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf das Verhältniß, in welchem Honoratus und Eucherius gegen einander standen, genommen. Honoratus war Stifter und Abt des Klosters zu Lerinus, in welchem sich Eucherius dem Mönchsleben widmete. Gleiche Beschäftigung und gleiche Liebe für diese Klosteranstalt — Eucherius schrieb ja ein eigenes Buch zum Lobe derselben, worin er alle auffordert, sich in dieselbe zu begeben — mußte zwischen beiden eine innige Freundschaft begründen, in welcher Beziehung Cassian beide Freunde mit dem Namen Brüder begrüßen konnte. Geffcken glaubt aber noch ein anderes Argument dafür anführen zu können, daß Honoratus zur Zeit der Abfassung dieser sieben Collationen nicht Bischof gewesen sey. Er urgirt nämlich, daß Cassian in gedachter Vorrede sage, daß Honoratus einem großen Kloster vorstehe. Er versteht mit Gazet unter diesem großen Kloster das zu Lerinus. Dies ist indessen bloße Vermuthung. Eben so gut konnte es das in der Diöcese von Arles angeblich vom Honoratus gegründete seyn, welches den Namen insula führte,

oder auch ein anderes uns nicht bekanntes. Auch mochte sich Eucherius, der überdem ein unstätes Leben führte, damals, als Cassian diese Vorrede an ihn und Honoratus richtete, in einem andern Kloster, welchem Honoratus vorstand, aufhalten, worauf sich die Worte Cassian's, daß die Brüderschaft durch den täglichen Anblick ihres beiderseitigen Wandels belehrt würde, beziehen können.

2. Ein anderes Merkmal dürfte folgendes seyn. Auch bei der aufmerksamsten Lesung des um das Jahr 427 geschriebenen Büchleins des Augustinus de correptione et gratia läßt sich keine Berücksichtigung der dreizehnten Collation des Cassian, selbst nicht die leiseste Anspielung auf dieselbe entdecken, obgleich ihr Inhalt so vielfache Veranlassung dazu gab. Läßt es sich annehmen, daß Augustinus eine solche Gelegenheit sollte vorbeigelassen haben, wenn er diese Collation gekannt hätte? und ist es wahrscheinlich, daß sie, wenn sie vor Abfassung jenes Büchleins schon erschienen wäre, dem Augustinus sollte unbekannt geblieben seyn, da er von allem, was sich in Gallien ereignete, durch Prosper und Hilarius so bald Kunde erhielt, überdem der Inhalt so wichtig war, und so viel Aufsehn erregte?

3. Dagegen scheint es an einer Berücksichtigung des genannten augustinischen Büchleins in der dreizehnten Collation nicht zu fehlen! Denn konnte gleich Cassian die übrigen Lehrsätze Augustin's von dem Particularismus in der Gnadenwahl, auf welche er in dieser Collation, namentlich im siebenten Capitel, anspielt, und welche Augustinus in jenem Büchlein vortrug, auch aus andern Schriften Augustin's, insbesondere aus dem vierten Buche gegen den Julianus schöpfen, so war dies doch nicht der Fall mit der Lehre von der Unwiderstehlichkeit der Gnade, welche Augustinus erst in jenem Buche in dieser Bestimmtheit vorgetragen hatte, auf welche Cassian gleichwohl im 18ten Cap. jener Collation anspielt.

4. Prosper nimmt in seinem Briefe an den Augustinus, dem 225sten unter den augustinischen, in welchem er letzterem von denen Nachricht giebt, welche in Gallien an dessen Lehre Anstoß genommen hatten, keine Rücksicht auf den Cassian,

und doch schrieb er späterhin ein ganzes Buch gegen ihn. Nun ist dieser Brief nach dem Tode des Bischofs Honoratus von Arles geschrieben, denn Prosper erwähnt schon seines Nachfolgers Hilarius. Der Tod des Honoratus erfolgte, wie die Benedictiner (Opp. Aug. X. S. 783.) bemerken, im Jahr 428 oder im Anfang des Jahrs 429, nach der Gallia Christiana t. I. S. 528, den 14ten oder 15ten Januar 429. Der Brief kann daher nicht vor dem Jahr 428 oder 429 geschrieben seyn. Bei Prosper's Eifer für augustinische Orthodoxie und bei dem Eifer, mit welchem er späterhin den Cassian angriff, ist es nicht wahrscheinlich, daß er unterlassen haben würde, seiner zu erwähnen, wenn dieser schon damals seine dreizehnte Collation bekannt gemacht hätte. Dies ist das Hauptmerkmal, welches zu einer nähern Zeitbestimmung führt, von Geffcken aber nicht berücksichtigt ist. — Da nun Prosper's Büchlein contra Collatorem um's Jahr 432 geschrieben ist, so ist es wohl im hohen Grade wahrscheinlich, daß zwischen der Zeit der Abfassung jenes Briefes des Prosper an den Augustinus, d. h. dem Jahre 428 oder 429, und der, worin er sein Büchlein contra Collatorem schrieb, d. h. dem Jahr 432, der Zeitpunct zu suchen sey, worin Cassian die in Frage stehenden sieben Collationen bekannt machte.

5. Auch in dem, bald nach jenem Briefe an den Augustinus, vom Prosper an einen gewissen Rufinus gerichteten Briefe erwähnt Prosper des Cassian und seiner Collationen nicht. Zwar ist in einer Stelle des 4ten Capitels, wo es heißt „moleste ferunt, quod his, quae adversum excellentissimae auctoritatis virum inter multas collationes asseruere, resistimus," der Ausdruck collationes auf die Schrift des Cassian, welche diesen Titel führt, selbst von den Benedictinern in der Anmerkung zu dieser Stelle (App. Opp. Aug. X. S. 165.) bezogen worden. Collationes sind aber hier dem ganzen Zusammenhange nach mündliche Unterredungen. Im 3ten Capitel dieses Briefes sagt Prosper sogar: Quae si vera sunt (nämlich die Beschuldigungen, welche man dem Augustinus machte), cur ipsi tam negligentes, ne dicam, tam impii sunt, ut tam abruptam perniciem ab ecclesia non repellant, tam insanis praedicationibus non resistant, nec saltem

aliquibus scriptis eum, a quo talis emanat doctrina, conveniant? — Wenn man auch scripta auf Briefe beziehen will, mit welchen sich die semipelagianisch gesinnten Gallier an den Augustinus hätten wenden können, so ist doch so viel gewiß, daß Prosper sich auf die angegebene, jeden schriftlichen Ausdruck bezeichnende Art nicht hätte äußern können, wenn Cassian schon damals seine dreizehnte Collation bekannt gemacht hätte.

Aus diesen angegebenen Merkmalen geht nun hervor, daß die sieben Collationen, welche den zweiten Theil des ganzen Werkes ausmachen, nicht vor dem Jahr 428, aber auch nicht nach dem Jahr 432 geschrieben seyn können. Sie sind vielleicht gleichzeitig mit Prosper's Brief an den Augustinus, also um's Jahr 428, geschrieben.

Aus dieser Stellung, welche wir der mittlern Abtheilung der Collationen zu geben veranlaßt werden, geht nun schon hervor, daß vollends die letzte Abtheilung erst nach dem Jahr 428 oder 429, also nach dem Todesjahre des Bischofs Honoratus zu setzen ist, und daß das Prädicat beatus, welches in der Vorrede zu den sieben letzten Collationen vom Bischof Honoratus gebraucht wird, welches an sich wohl ein Ehrentitel für einen noch lebenden Bischof seyn könnte[10], hier auf ihn als einen Verstorbenen zu beziehen ist.

---

10) Bemerkenswerth dürfte es seyn, daß der Ausdruck beatus nur sehr selten, desto häufiger aber beatissimus als ein Epitheton ornans von Lebenden bei den Kirchenschriftstellern des frühern christlichen Zeitalters vorkommt. Bei einer sehr aufmerksamen Lesung derselben habe ich beatus nur ein paar Mal von Lebenden gebraucht gefunden. Nur in dem Briefe des Faustus an den Bischof Leontius (in der ältern pariser bibl. Patrum IV. p. 879) wird dieser, den er kurz vorher beatissimum nennt, mit beate Papa angeredet, und in der epistola Fulgentii ad Petrum Diaconum c. 1. wird ein lebender Diaconus Johannes beatus frater genannt. Hier ist beatus im Deutschen durch „ehrwürdig" zu übersetzen. In einer andern, mehr classischen, hieher nicht gehörenden Bedeutung wird das Wort genommen, wenn Fulgentius zu dem Senator Theodorus, weil er den weltlichen Sorgen entsagt hatte, epist. 6. c. 2., sagt: Beatus es, quia hoc non caro et sanguis revelavit tibi etc. Hier ist beatus nicht ein Epitheton, welches Jemanden

Aus allem diesem dürfte nun als Resultat hervorgehen, daß sämmtliche Collationen zwischen den Jahren 420 bis 430

---

beigelegt wird, sondern es heißt: Du bist glücklich, weil rc. Augustinus redet den lebenden Bischof Bonifacius c. duas epp. Pelagg. I. 1. beatissime atque venerande Papa Bonifaci an, und Prosper nennt in seinem Briefe an Rufinus c. 4. den noch lebenden Augustinus beatissimum Augustinum. Dagegen gebraucht Prosper c. Collat. c. 25. von dem verstorbenen Bischof Augustinus die Worte: beatus Augustinus episcopus, ob er gleich den lebenden epist. 225. mit papa beatissime angeredet hatte. Domine sancte ac beatissime frater wird der Abt Eugyppius von dem Fulgentius epist. 5. angeredet. Auch die Anrede der Bischöfe mit Beatitudo Tua war gewöhnlich. So schreibt Hieronymus an den Theophilus (epist. 62.): Meminit Beatitudo Tua, quod etc., und Nestorius an den römischen Bischof Caelestinus: Saepe scripsi Beatitudini Tuae (App. Opp. Aug. X. p. 130). Auch Prosper nennt den Augustinus: Beatitudo Tua, in dem erwähnten Briefe an ihn. — Daß auch beatissimus sehr oft von einem Verstorbenen gebraucht werde, ist nicht in Abrede zu nehmen. Es hat dann aber dieser Ausdruck, so bald er als Epitheton gebraucht wird, nicht die Bedeutung „selig", da es noch nicht für schicklich gehalten ward, von Verstorbenen Grade der Seligkeit zu prädiciren, sondern „sehr ehrwürdig." So gebraucht Augustinus das Prädicat beatissimus von dem Cyprian Br. 217. §. 2. 6. 26. Der verstorbene Fulgentius wird in der Vorrede zu seiner vita von seinem Schüler Ferrandus beatissimus Pontifex, und in eben dieser vita c. 4. wird ein Bischof Faustus, welcher gleich darauf sanctus genannt wird, beatissimus senex genannt. Den verstorbenen Papst Leo I. nennt Fulgentius beatissimum Papam in der respons. 2. ad Ferrandum Diaconum p. 329. edit. Antw. 1574. Auch von dem verstorbenen Augustinus gebraucht Faustus das Epitheton beatissimus, de lib. arb. II. 7.; auch Fulgentius ad Monimum II. 12. und nennt ihn bald darauf sanctus. Vergl. c. 14., wo Augustinus sowohl beatus als beatissimus genannt wird. Wenn Alcimus (Sirmondi Opp. T. III. S. 100.) sagt: Abraham, Moysem et prophetas non solum salvos, sed et beatissimos esse pronuntio, so soll hier beatissimos allerdings einen hohen Grad von Glückseligkeit nach dem Tode bezeichnen; allein hier ist es doch kein Epitheton ornans. Auch wird beatus sowohl als beatissimus für sanctus genommen, welches um so eher geschehen konnte, als man in den frühern Jahrhunderten des Christenthums zwischen Seligsprechung und

geschrieben sind. Was Gefficken noch bemerkt, daß der Inhalt der Collationen selbst zu verrathen scheine, daß Cassianus mit den spätern Werken des Augustinus, welche doch in Gallien so viel Aufsehen erregt hätten, unbekannt gewesen sey, und daß daher Cassian vor Abfassung derselben müsse geschrieben haben, trifft bei genauerer Prüfung nicht zu. Einmahl hatte Cassian keinen polemischen Zweck, er schrieb ja ein Erbauungsbuch, und keine Streitschrift gegen Augustinus. Zweitens sah er sehr gut — was Prosper in seinen Briefen an den Augustinus (Cap. 6.) und Rufinus (Cap. 11.) in Rücksicht der Massilienser überhaupt erwähnt — den innigen Zusammenhang zwischen der augustinischen Lehre von der Gnade und seiner Theorie über die Prädestination, und daß diese sich auf jene gründe. Indem er nun das Richtige über die Lehre vom freien Willen und der Gnade vortrug, widersprach er dadurch den Folgerungen über die Vorherbestimmung, welche sich aus Augustin's Lehre von dem gänzlichen Verderben des Menschen und seiner zuvorkommenden, unwiderstehlichen Gnade ergeben.

Noch ist die Meinung Einiger zu berühren, daß auch die Collationen ursprünglich griechisch geschrieben seyen. Aber diese Meinung hat keinen sichern Grund, und wird sowohl durch äußere, als auch durch innere Gründe widerlegt. Zu den letztern dürfte vorzüglich Folgendes gehören.

Heiligsprechung noch nicht zu unterscheiden gewohnt war. Unzählige Male findet sich bei den Kirchenschriftstellern des vierten und fünften Jahrhunderts: beatus Paulus, beatus Petrus, auch beatissimus Paulus, beatissimi Petrus et Paulus (z. B. bei'm Faustus im 8ten Cap. der 6ten Rede ad Monachos), beatissimus Gabriel (in einem Briefe des Faustus in Canisii lectt. antiquis nach der Ausgabe von I. Basnage S. 365). Bei'm Vincentius Lerinensis commonit. c. 30. steht in Beziehung auf die dritte ökumenische Synode beata synodus für sancta synodus, c. 5. heißt es von den römischen Bischöfen, welche man für Nachfolger des Petrus und Paulus hielt: beatorum apostolorum beata successio, und c. 22.: beati Caelestini beata sententia. — In den spätern Jahrhunderten ward der Titel beatissimus Papa oder Pater eine besondere Auszeichnung des römischen Bischofs.

1. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß Cassianus für lateinische Mönche in Gallien griechisch geschrieben habe, wenn gleich in demjenigen Theile Galliens, wo Cassian lebte, in Massilien und der benachbarten Gegend, die Erinnerung an die griechische Colonie, welche sich hier niedergelassen hatte, selbst im fünften Jahrhunderte, auch in Rücksicht des Gebrauchs der griechischen Sprache bei'm Gottesdienste, nicht gänzlich verschwunden war.

2. Cassianus führt Coll. III. 15. die berühmte paulinische Stelle an „Sufficientia nostra ex Deo est" und fügt hinzu: quod minus Latine, sed expressius dici potest, idoneitas nostra ex Deo est. Hätte Cassian griechisch geschrieben, so würde er das griechische Wort, welches bei dem Apostel ein einziges ist, genommen, und nicht die lateinischen Ausdrücke unter sich verglichen haben. Eben daselbst führt er die Worte des Psalmisten (Ps. 146) nach der lateinischen Uebersetzung an: Dominus illuminat caecos, und setzt hinzu, quod Graece dicitur, κύριος σοφοῖ τυφλούς, id est, Dominus sapientes facit caecos. Dies führt offenbar auf ein lateinisches, nicht aber auf ein griechisches Original.

3. Coll. IV. 6. sagt Cassianus: peto ne me usquequaque deseras, quod Graece dicitur, μεχρὶ πρὸς ἀγαντεῖον, id est, usque ad nimietatem. So hätte er nicht schreiben können, wenn er nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben hätte.

4. Coll. XXIII. 8. citirt er eine emendatior translatio einer Stelle aus dem Buche Hiob. Er meint hiemit die um's Jahr 405 erschienene hieronymianische Uebersetzung, deren Lesart sich in der jetzigen Vulgata erhalten hat. Auch dies führt auf ein lateinisches Original.

Man braucht indessen nicht bei innern Gründen stehen zu bleiben, da ein sehr wichtiger äußerer Grund die Sache außer allen Zweifel setzt. Cassianus selbst sagt in der Vorrede zu den zehn ersten Gesprächen, se Latino disputantes eloquio patres induxisse.

Uebrigens ist es ausgemacht, daß sowohl die Collationen, als auch die zwölf Bücher de Institutis Coenobiorum nachher von Andern in's Griechische sind übersetzt worden.

Noch jetzt existiren griechische Handschriften von den genannten Werken Cassian's in mehreren Bibliotheken. Doch enthalten diese den Text nicht vollständig, sondern nur in einem Auszuge. Einen solchen Auszug scheint Photius gelesen zu haben, welcher in seiner Bibliothek c. 197. nicht mehr als zwei oder drei Collationen erwähnt. Gennadius berichtet Cap. 63., daß der schon erwähnte Eucherius von einigen kleinen Schriften des Cassian, welche weitläuftig geschrieben gewesen, einen Auszug gemacht habe. Man vergleiche den Gazet im Commentarius S. 216 und Schönemann a. a. O. S. 673. Letzterer läßt aber den Gennadius mehr sagen, als wir wirklich bei ihm finden, wenn er sagt: legimus apud Gennadium c. LXIII., Eucherium composuisse Epitomen latinam ex prioribus IV. libris Institutionum et VII. prioribus Collationum. Bei'm Gennadius heißt es blos: (Eucherius) et Cassiani quaedam opuscula, lato tensa sermone, angusto verbi resolvens tramite, in unum coëgit volumen, aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria.

Einige Aehnlichkeit haben die Unterredungen des Cassian in Rücksicht des Vortrags mit den Commentaren des Pelagius. Denn so wie dieser seine Zweifel gegen die Erbsünde nicht als eigene Zweifel, sondern als Einwendungen der Gegner dieser Lehre vorträgt, so legt auch Cassian seine Lehre den aegyptischen Mönchen in den Mund. Gazet meint zwar, es lasse sich aus Cassian's Collationen nicht mit Gewißheit bestimmen, ob er selbst wirklich so gedacht, oder nur die Meinungen Anderer vorgetragen habe. Daß aber Cassian die Lehrsätze, welche er seine Aebte vortragen läßt, nicht allein als fremde Meinungen vorgetragen, sondern auch selbst gebilligt habe, geht aus dem ganzen Zusammenhange sonnenklar hervor. Hiezu kommt, daß er im Eifer für seine Ueberzeugung den Anachronismus beging, daß er seine Mönche im letzten Decennio des vierten Jahrhunderts, also zu einer Zeit, wo die pelagianischen Streitigkeiten noch gar nicht begonnen hatten, Anspielungen auf den Pelagianismus machen ließ. Auch werden Cassian's Lehrsätze durch seine Schriften de Institutis Coenobiorum und de Incarnatione Domini bestätigt. Diese, in welchen er die daselbst vorgetra-

gene Lehre größtentheils als seine Lehre vorträgt, sind daher vorzüglich wichtig, und sie sind bei der Darstellung des cassianischen Lehrbegriffs keinesweges zu vernachlässigen.

III. Die letzte Stelle unter Cassian's Schriften nehmen ein seine sieben Bücher von der Menschwerdung Christi (de Incarnatione Christi) gegen den Nestorius. Obgleich Cassian, wie wir sowohl aus den Schlußworten der Collationen, als auch aus der an den Leo gerichteten Vorrede zu den jetzt in Rede stehenden Büchern sehen, sich vorgenommen hatte, nach Beendigung der Collationen nichts weiter zu schreiben, so ließ er sich doch durch die Aufforderung des damaligen römischen Archidiaconus Leo, welcher nachhin dem Sixtus auf dem römischen Stuhle folgte, bewegen, gegen den Ketzer Nestorius aufzutreten. Es konnte diese Aufforderung in dem Verhältnisse, in welchem Cassian zu der Kirche in Constantinopel als ein Schüler und Anhänger des Chrysostomus stand, ihren Grund haben. Er entledigte sich des ihm gewordenen Auftrags in sieben Büchern. Im ersten Buche handelt er von mehreren Ketzereien, kommt sodann auf die pelagianische, und sucht zu zeigen, wie aus derselben die nestorianische in der Lehre von der Menschwerdung des Herrn entstanden sey. Im zweiten Buche sucht Cassian gegen den Nestorius, welcher den Namen θεοτόκος von der Maria zu gebrauchen Bedenken trug, und dafür χριστοτόκος substituirte, aus der Schrift zu beweisen, daß Christus Gott, und Maria die Mutter Gottes sey, und daß daher mit Nestorius nicht gelehrt werden könne, daß der Mensch Jesus Christus nicht mit Gott geboren, sondern von Gott erst nachher angenommen sey. Im dritten Buche fährt er mit diesem Beweise fort. Im vierten und fünften sucht er zu beweisen, daß der im Fleisch geborne schon vor der Annahme des Fleisches Gott gewesen sey, und daß man daher Christum für einen von der Maria gebornen Gott und Menschen halten müsse. Zugleich kommt er im fünften Buche noch einmal auf den Pelagianismus in der Lehre des Nestorius. Das sechste Buch enthält das Symbol der antiochenischen Kirche in einer lateinischen Uebersetzung, nicht, wie

Gazet in seinem Commentar S. 743 f. annimmt, eines zu Antiochien gegen die Arianer gehaltenen Concilii. Daß Cassian die Formel, auf welche Nestorius getauft war, nicht vollständig angeführt habe, beweisen schon die Worte „et reliqua," und es war ja auch nicht nöthig, daß er sie vollständig anführte. Denn da er seinen Gegner eines Irrthums in der Lehre von der Person Christi überführen wollte, überging er vorsätzlich mit Stillschweigen die Theile der Taufformel, welche zur Entscheidung der Streitfrage von keinem Einflusse waren. Man vergl. Chr. Guil. Franc. Walchii bibliotheca symbolica vetus. Lemgoviae 1770. S. 46. 47. Im siebenten Buche sucht Cassianus die Gründe, auf welche Nestorius seine ihm zugeschriebene Lehre stützte, zu entkräften, und ihn durch mehrere Beweise von seinem Irrthume zu überführen, zuletzt durch die Anführung von Stellen aus lateinischen und griechischen Kirchenvätern, einem Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregorius, Athanasius und Chrysostomus. Auch in diesem Buche erwähnt er, so wie im sechsten, im Vorbeigehn des pelagianischen Ursprungs der nestorianischen Lehre. Daß Cassian eine unrichtige Vorstellung vom Pelagianismus hatte, wenn er demselben eine von der kirchlichen Orthodoxie abweichende Vorstellung über die göttliche Natur Christi vorwarf, geht aus der Geschichte des Pelagianismus zur Genüge hervor. Man sehe pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 331. Auf der andern Seite hatte auch Cassianus, der sich überhaupt als philosophischer Kopf nicht auszeichnete, auch vom Schauplatz der nestorianischen Streitigkeiten entfernt lebte, und von den Schriften des Nestorius, wie aus dem Inhalte seiner Streitschrift gegen ihn hervorgeht, nur sehr Weniges kannte, den Sinn dieses seines Gegners und das Moment der Streitfrage gar nicht gefaßt.

Diese Bücher gegen den Nestorius verfaßte Cassian um's Jahr 431. Daß er sie geschrieben, nachdem er längst das Werk der geistlichen Unterredungen vollendet hatte, sagt er selbst in der Vorrede zu denselben. Daß diese Bücher seine letzte schriftstellerische Arbeit waren, die er gegen das Ende

seines Lebens verfaßte, bezeugt Gennadius a. a. O. In his heißt es daselbst, scribendi apud Massiliam et vivendi finem fecit, Theodosio et Valentiniano regnantibus. Daß das Wer vor oder während der öcumenischen Synode zu Ephesus 431 geschrieben seyn müsse, erhellt daraus, daß in demselben des Nestorius noch als eines Bischofs von Constantinopel gedacht wird, dieser aber von jener Synode abgesetzt wurde. Die Briefe des Nestorius an den römischen Bischof Caelestinus zu Gunsten der pelagianischen Bischöfe mußten aber schon vorausgegangen seyn, da die intercessiones, welcher Cassian im dritten Capitel des ersten Buchs dieser seiner Schrift erwähnt, sich ohne Zweifel auf diese Briefe beziehen. Nur darf man mit Geffcken nicht behaupten, daß sie am 12ten Aug. 430 geschrieben sind. Denn theils waren es wenigstens zwei nach einander geschriebene Briefe, welche wir vollständig bei'm Mansi IV. S. 1021 ff. und auszugsweise in der Appendix des zehnten Theils der Benedictiner-Ausgabe der Werke des Augustinus finden, theils war die Antwort des Caelestinus auf jene Briefe vom 10ten oder 11ten August 430, wie die Unterschrift bezeugt, data IV. oder nach Andern III. Idus Augusti, Theodosio XIII. et Valentiniano III. Augg. Coss. Unmöglich konnte daher einer von jenen beiden Briefen am 12ten August 430 geschrieben seyn.

Die Authentie der drei angeführten Werke des Cassian ist keinem Zweifel unterworfen. Einige dem Cassian fälschlich beigelegte Schriften hat Schönemann S. 672 angeführt. Man schreibt ihm auch eine jetzt nicht mehr vorhandene Mönchsregel zu. Dies will man beweisen aus Castor's Briefe an den Cassian. Aus demselben geht aber dies, wie der schon angegebene Inhalt desselben lehrt, keinesweges hervor. Was aber das Zeugniß des bekannten klein-brittanischen Abts Benedictus von Aniane (X. 821) betrifft, so bezieht sich dies nicht auf eine neue und besondere Regel des Cassian, sondern auf eine aus verschiedenen Stellen seiner Institutionen excerpirte Mönchsregel.

Auch die Integrität der in Frage stehenden Schriften Cassian's ist im Ganzen keinem Zweifel unterworfen.

Zwar giebt es ein paar Stellen, die eine bei'm Cassiodor, die andere bei'm Ado von Vienne, welche auf wichtige Interpolationen schließen lassen. Cassiodor erzählt nämlich im 29sten Capitel seiner divinae lectiones [11]), daß ein africanischer Bischof, Victor von Martyria, die Aussprüche des Cassianus berichtigt und ergänzt habe. Aus dem Zusammenhange erhellet, daß hier Berichtigungen und Ergänzungen in der Lehre vom freien Willen und der Gnade nach dem augustinischen Lehrbegriffe gemeint sind. Ado Bischof von Vienne, ein Chronikenschreiber des neunten Jahrhunderts, berichtet in seiner Chronik unter dem Jahr 425 [12]), daß Cassiodorus selbst diese Berichtigungen unternommen, indessen nicht gänzlich vollführt habe. Wären die angeblichen Berichtigungen und Ergänzungen in alle Handschriften übergegangen, so wären die Schriften des Cassian nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt auf unsere Zeiten gekommen, und die Integrität derselben könnte auch im Ganzen nicht behauptet werden. Daß aber jenes nicht der Fall ist, sehen wir schon daraus, daß wir alle diejenigen Stellen, welche Prosper Aquitanus als ketzerisch aus Cassian's Schriften anführt, noch gegenwärtig ganz so in ihnen finden. Es kann daher die Integrität derselben im Ganzen unbedenklich angenommen werden. Man vergleiche Walch's Ketzergeschichte Th. V. S. 44. 45.

Eine Ausnahme macht hier aber die drei und zwanzigste Collation. In dieser finden sich allerdings bedeutende In-

---

11) Nach der pariser Ausgabe 1600. T. II. S. 404. b. Cassianum presbyterum, qui conscripsit de institutione fidelium Monachorum, sedulo legite et libenter audite: — qui tamen de libero arbitrio a beato Prospero iure culpatus est. Unde monemus, ut in rebus talibus excedentem sub cautela legere debeatis. Cuius dicta Victor Martyritanus, episcopus Afer, ita Domino iuvante purgavit, et quae minus erant addidit, ut ei rerum istarum palma merito conferatur etc.

12) In der angeführten pariser bibliotheca Patrum Edit. sec. T. VII. Parisiis 1589. S. 1009 ff. Errores Cassiani Cassiodorus Ravennatium senator purgare volens non ad plenum omni ex parte potuit.

terpolationen. Merkwürdig vor Allem ist es, daß die vier Capitel 10.—13 mit der 47sten Rede de tempore, welche dem Augustinus gewöhnlich zugeschrieben, von den Benedictinern aber für untergeschoben gehalten wird, und von ihnen deshalb in den Anhang des fünften Theils der Werke des Augustinus unter Num. 10. verwiesen worden ist, mit Ausnahme einiger unwesentlicher Veränderungen, wörtlich übereinstimmen. Nur drei Fälle können hier meinem Bedünken nach als möglich angenommen werden. Entweder sind jene vier Capitel vom Cassianus selbst, und ein Anderer hat eine besondere Rede aus ihnen gemacht und sie dem Augustinus zugeschrieben; oder Cassianus hat diese vier Capitel aus jener Rede entlehnt; oder ein Anderer hat sie dem Buche des Cassianus eingeschoben.

Daß diese Capitel nicht vom Cassianus selbst sind, erhellet aus ihrem Inhalte, in welchem Folgendes sich als nicht-cassianisch jedem, welcher mit seinen Schriften vertraut ist, ergeben dürfte.

1. Die in diesen Capiteln sich findende allegorische Erklärung des Ausspruchs der Genesis „Spinas et tribulos germinabit tibi“ weicht von der Erklärung ab, welche Cassian an andern Stellen, namentlich Coll. VIII. 11. von diesen Worten giebt, und stimmt überein mit der Erklärung, welche sich auch bei'm Hieronymus in den quaestionibus hebraicis findet.

2. Die seltsame Erklärung von der lex spiritalis, welche wir eben daselbst finden, scheint nicht im Geiste Cassian's zu seyn.

3. Die auch bei'm Augustinus hin und wieder vorkommende Vorstellung von der Uebertretung Adam's als einem Handel mit dem Teufel, welche sich hier findet, ist dem Cassian fremd.

Eben dieser in den Gedanken-Kreis Cassian's nicht hineingehende und seinen Vorstellungen nicht analoge Inhalt macht es aber auch unwahrscheinlich, daß er ein Plagiat sollte begangen, und jene Rede in seine Collationen eingewoben haben.

Es bleibt daher nur übrig, daß ein Anderer aus jener Rede die vier Capitel den Collationen des Cassian eingeschoben habe. Es ist hier also allerdings eine Interpolation an-

zunehmen, und diese vier Capitel sind nicht zu gebrauchen, wenn Cassian's Meinungen sollen dargestellt werden.

Ferner sind das zweite, dritte und vierte Capitel eben dieser Collation wörtlich aus der dem Augustinus, wenigstens dem größern Theile nach fälschlich, beigelegten 43sten Rede de tempore (bei den Benedictinern in der Appendix des fünften Theils Sermo 102.) entlehnt, und was allerdings merkwürdig ist, gerade der Anfang dieser Rede, welcher ganz im Geiste Augustin's abgefaßt ist, ist weggelassen. Auch hier ist also wahrscheinlich eine Interpolation anzunehmen, und es sind daher diese Capitel bei der Darstellung der Lehre Cassian's nicht zu gebrauchen.

Die beste Ausgabe der Schriften Cassian's ist die zweite von Gazet (Gazaeus), einem Benedictinermönch der Abtei S. Vaast zu Arras (Atrebati), im Jahr 1628 veranstaltet. Ein neuer Abdruck derselben ist erschienen zu Frankfurt unter dem Titel: Ioannis Cassiani Opera omnia, cum commentariis D. Alardi Gazaei, coenobitae Vedastini (zu St. Vedast oder Vaast in Arras), Ordinis sancti Benedicti. Ab eodem denuo recognita, commentariis ipsis tertia parte auctioribus illustrior (illustriora) reddita: novoque insuper in libros de Incarnatione, qui desiderabatur, commentario locupletata. Francofurti 1722; und dann wiederum Lipsiae 1733. Beide Ausgaben stimmen wörtlich mit einander überein. Letztere ist aus der wetsteinschen Presse zu Amsterdam hervorgegangen, welches das wetsteinsche Zeichen auf dem Titelblatte lehrt.

Zweites Capitel.

Cassian's Lehrsätze, betreffend die zwischen dem Augustinus und den Pelagianern streitigen Puncte.

Nach dieser Darstellung desjenigen, was sich über Cassian's Leben und Schriften nach den vorhandenen Quellen sagen läßt, kommt es nun darauf an, sein anthropologisches System, durch welches er einen Mittelweg zwischen Augu-

stin's harter Lehre und den ketzerischen Behauptungen des Pelagius zu ebnen versuchte, hier nach den Schriften des Cassian selbst, als der sichersten Quelle, darzustellen. Da die zwischen dem Bischof von Hippo und den Pelagianern zur Frage kommenden Materien die anthropologischen Fragen betrafen, was war der Mensch vor der Sünde, was ist er geworden durch die Sünde, kann er aus derselben befreiet werden, und wie kann dies geschehen? — so wird man über Cassian's Ansichten am sichersten auf's Reine kommen, und sein Verhältniß zum Augustinus sowohl, als auch zum Pelagius bestimmen können, wenn über folgende Materien die Stellen aus Cassian's Schriften in chronologischer Ordnung aufgeführt werden.

Was lehrte Cassian:

I. über den ursprünglichen Zustand des Menschen?
II. von der Sünde der Protoplasten?
III. von der Beschaffenheit der durch ihre Sünde verderbten Natur des Menschen?
IV. von der göttlichen Gnade?
V. von der göttlichen Vorherbestimmung und von dem Umfange der Erlösung?

Also I. welches war Cassian's Ansicht von dem ursprünglichen Zustande des Menschen?

Cassian redet von diesem Zustande nur im Vorbeigehen. Indessen sieht man so viel, daß er ihn von dem Zustande, in welchem der Mensch gegenwärtig geboren wird, verschieden seyn läßt. Zwar schilderte er ihn nicht mit so dichterischen Farben wie Augustinus, doch ließ er ihn auch nicht dem unsrigen so ähnlich seyn, wie Pelagius es wollte. Er hielt also die Mitte zwischen der poetischen Ansicht des Augustinus und der nüchternen, prosaischen Ansicht des Pelagius. Er ließ nämlich den Menschen in jenem ursprünglichen Zustande mehrere physische, intellectuelle und moralische Vorzüge.

Zu den physischen Vorzügen des Menschen vor dem Falle gehörte ihm die Unsterblichkeit des Körpers. Augustinus unterschied zwischen einer immortalitas maior und minor; erstere war ihm die Unmöglichkeit zu sterben, letztere die Fähigkeit

nicht zu sterben. Nur die letztere legte Augustinus dem Menschen vor dem Falle bei, damit nicht ein Widerspruch entstehe zwischen der Unsterblichkeit, welche dem Menschen ursprünglich war ertheilt worden, und der Sterblichkeit, in welche seine Natur durch die Sünde verfiel. Daß Cassianus auf gleiche Weise unterschieden habe, finden wir nicht; wohl aber geht aus mehrern gelegentlichen Aeußerungen von ihm hervor, daß er, wie dies allerdings Glaube der ganzen orthodoxen Kirche war, annahm, daß Adam nicht gestorben seyn würde, wenn er nicht gesündigt hätte.

In dem ersten Werke Cassian's, de Institutis Coenobiorum, habe ich zwar darüber nichts gefunden; wohl aber einige hieher gehörige Stellen in den Collationen. So heißt es Coll. VIII. 6. in einer Stelle, welche in dem frankfurter und leipziger Abdrucke der Gazet'schen Ausgabe fehlt, aber in den beiden baseler Ausgaben der Schriften Cassian's von 1559 und 1575 sich findet: „So wie wir nicht einmal der Bedingung des Todes entgehn können, die wir wegen der Sünde Adam's als Sterbliche geboren werden, und die Engel nicht Sterbliche werden können, welche so geschaffen sind, daß sie nicht sterben können.“ Eben daselbst wird Cap. 25. in Beziehung auf die bekannte Stelle Joh. 8. „diabolus ab initio factus est homicida,“ wo einige Ausleger den Mord auf die dem Adam mitgetheilte Sterblichkeit, andere auf den durch die Verführung des Teufels verursachten Todschlag Abel's bezogen, ein homicida genannt, welcher sowohl den Adam sterblich gemacht, als auch den Abel durch seinen Antrieb (instigatione sua) durch die Hand des Bruders getödtet habe. Auch ist es aus Coll. XVIII. 17. klar, daß er den Tod für ein Uebel hielt, welches der Teufel auf den Menschen brachte. Hier bedient er sich des Ausdrucks: priusquam in hominem mortis virus effunderet (diabolus), und führt die Stelle aus Sap. 2, 24. an: Invidia diaboli mors intravit in mundum.

Zu den physischen Vorzügen Adam's gehörte ferner dem Cassian eine Sorgen- und Mühe-lose Existenz, oder, wie er sich ausdrückt, das Freiseyn von beschwerlicher Arbeit und vom Schweiße. Denn beschwerliche und mühevolle Arbeit

war ja, wie wir nachhin sehen werden, eine Strafe der Uebertretung. Eva würde ohne Schmerzen geboren haben, und ihrem Manne nicht unterworfen gewesen seyn, wenn sie nicht gesündigt hätte. Coll. VIII. 11. „Adam, welcher ist verführt worden, oder vielmehr, damit ich mich der Worte des Apostels (1 Tim. 2, 14.) bediene, welcher nicht ist verführt worden, sondern welcher der Verführten nachgebend in eine verderbliche Zustimmung scheint eingegangen zu seyn, wird nur durch den Schweiß des Angesichts und die Arbeit bestraft, welche gleichwohl ihm nicht durch den über ihn, sondern durch den über die Erde ausgesprochenen Fluch zuerkannt wird. Das Weib aber, welches hiezu beredet hat, verdient die Vervielfältigung der Seufzer, Schmerzen und Traurigkeit, indem sie zugleich dem stetswährenden Joche der Unterwürfigkeit übergeben ist.“

Zu den intellectuellen Vorzügen des ersten Menschen vor dem Falle rechnete Cassian die große Weisheit, insbesondere die physische Philosophie, d. h. die vollkommene Kenntniß der Natur, welcher der kindliche unschuldige Mensch weit näher stand, und die Gabe der Weissagung, welche dem Adam nach Cassian's Vorstellung durch Eingebung mitgetheilt wurde. Er fand den Beweis hievon, wie Augustinus, darin, daß Adam, obgleich ein noch neuer Bewohner der Erde, im Stande war, allen Thieren Namen zu geben, welches schon Pythagoras als den Triumph des menschlichen Verstandes ansah.

Die classische Stelle ist hier Coll. VIII. 21. „Und welche von jener wahren Wissenschaft der physischen Philosophie, die ihnen von ihren Voreltern überliefert war, entfremdet sind, die jener erste Mensch, welcher der Einrichtung aller Naturen sogleich gefolgt ist, offenbar hat erlangen, und seinen Nachkommen nach einer gewissen Methode überliefern können. Denn er hatte die noch zarte und gewissermaßen zappelnde und rohe Kindheit der Welt selbst gesehen, und auf ihn war nicht allein eine so große Fülle der Weisheit, sondern auch die Gnadengabe der Weissagung durch jene göttliche Einblasung (insufflatione) ausgegossen, daß er als ein noch unerfahrner Bewohner dieser Welt allen lebenden

Wesen Namen beilegte, und nicht allein die Wuth und das Gift aller Art von wilden Thieren und der Schlangen unterschied, sondern auch die Kräfte der Kräuter, auch die Naturen der Bäume und Steine, und die Abwechselungen der noch nicht erfahrnen Zeiten eintheilte, so daß er in der That sagen konnte [12]: „Dominus dedit mihi eorum, quae sunt, scientiam veram, ut sciam dispositiones orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium et consummationem et medietatem temporum, annorum cursus et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, et vim spirituum, et cogitationes hominum, differentias arborum, et virtutes radicum, et quae sunt abscondita, in promptu cognovi." Diese Kenntniß der Natur blieb indessen dem Adam auch nach der Uebertretung, und ging von ihm zu Seth und dessen Nachkommen über, bis sich diese mit den Cainitinnen vermischten. Dann mißbrauchten sie durch die Einwirkung der Dämonen diese Kenntniß zu Zaubereien und zum Aberglauben.

Auch die Kenntniß des Gesetzes hatte der Mensch von Natur, und es bedurfte des geschriebenen Gesetzes nicht eher, als bis jene durch den Mißbrauch der Freiheit und die Sünde getrübt war. Coll. VIII. 23. „Gott pflanzte dem Menschen bei seiner Schöpfung die Kenntniß des Gesetzes von Natur ein. Wäre diese nach dem Willen des Herrn von dem Menschen bewahrt worden, so würde es nicht nöthig gewesen seyn, daß eine andere, welche nachher durch den Buchstaben bekannt gemacht ward, gegeben wurde. Denn es war überflüssig, daß von außen ein Mittel dargereicht wurde, welches noch von innen in seiner Kraft war" u. s. w. Die Kenntniß des Guten, welche Adam empfangen hatte, behielt er auch noch nach der Uebertretung, und das Menschengeschlecht hat sie nicht (gänzlich) verloren. Eine Kenntniß des Bösen hatte er aber vor der Uebertretung nicht. Coll. XIII. 12.

Zu den moralischen Vorzügen Adam's vor der Uebertretung gehörte dem Cassian die Freiheit des Willens, wel-

12) Cassian legt hier dem Adam Worte in den Mund, welche der weise König Salomo von sich gebrauchte.

che er vor dem Fall ihrem ganzen Umfange nach und vollkommen besaß. Es fand vor dem Fall kein Kampf zwischen dem Fleische und Geiste Statt. Denn Gott hatte überhaupt den Menschen gut geschaffen, und Alles auf das vollkommenste eingerichtet. — In diese moralische Vollkommenheit scheint Cassianus auch das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild gesetzt zu haben.

De Institutis Coenobb. XII. 5. „Indem der erste Mensch glaubte, er könne den Ruhm der Gottheit durch die Freiheit des Willens und eignen Fleiß erlangen, verlor er auch jene, welche er durch die Gnade des Schöpfers erlangt hatte.“ — In wie ferne die Freiheit des Menschen Cassian's Annahme zufolge nach dem Fall Adam's eingeschränkt wurde, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Coll. IV. 7. „Du hast auch hier einen der menschlichen Natur gewissermaßen eingewurzelten Kampf, der durch die Fügung des Herrn hervorgebracht ist. Denn alles, was allgemein und ohne irgend eine Ausnahme Allen einwohnt, wofür kann es anders gehalten werden, als für etwas, was der menschlichen Substanz nach dem Sturze des ersten Menschen (post ruinam primi hominis) gleichsam natürlich beigelegt ward?“ Hier erklärt Cassian also diesen Kampf für etwas, was nach dem Sturz des ersten Menschen der menschlichen Natur eigenthümlich sey. Es folgt hieraus, daß vor dem Fall kein solcher Kampf Statt fand.

Coll. V. 24. „Der Wille Gottes hat den Besitz unsers Herzens nicht den Lastern, sondern den Tugenden von Natur angewiesen.“

Coll. VII. 4. „Diese Ausschweifung unsers Herzens sollen wir so wenig der menschlichen Natur, als Gott dem Schöpfer beilegen. Denn wahr ist der Ausspruch der heiligen Schrift: Dominus hominem fecit rectum, et ipsi quaesierunt cogitationes malas [13]). VIII. 24. „Wir sehen also

13) Malas steht in der Ausgabe des Gazet; in der baseler: multas. Dagegen wird in der Parallelstelle Coll. XIII. 12., wo eben die Worte aus Eccl. 7, 29. vorkommen, dem hebräischen Texte und der Uebersetzung der Lxx. gemäß, auch in der Gazet'schen Ausgabe multas gelesen. Hier wird auch das hominem rectum durch

ein, daß Gott von Anfang an Alles vollkommen geschaffen habe, und daß nichts gewesen sey, was seiner ursprünglichen Anordnung, gleichsam als wenn sie übereilt und unvollkommen gewesen wäre, nothwendig müßte hinzugefügt werden, wenn das Ganze in dem Zustande und in der Lage, in welcher er es angeordnet hat, geblieben wäre."

Daß Cassianus das dem Menschen anerschaffene Ebenbild auf dessen moralische Vorzüge bezog, oder doch wenigstens im geistigen Sinne nahm, sehen wir aus dem fünften Capitel der zehnten Collation, indem er gegen die Anthropomorphiten eifert, welche der Gottheit eine menschliche Gestalt beilegten, und zur Beschönigung dieser crassen Vorstellung das **Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram** anführten. Auch heißt es Coll. XI. 10. „Wer durch diese Liebe zu dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes gekommen seyn wird, wird sich an dem Guten schon wegen des Wollens des Guten selbst erfreuen." Hier muß die **imago Dei similitudoque** in der sittlichen Vollkommenheit selbst bestehen, da man durch die Liebe zu derselben gelangen soll. In eben dem Sinne heißt es daselbst im 14ten Capitel: Durch die Liebe gelangt man zum Bilde und zur Aehnlichkeit Gottes. — Auch ist es bei der Vorstellung des Cassian von der groben Materie des Körpers, welche er als eine **sarcina** der Seele auf platonische Weise ansah, nicht zu verwundern, daß er die **imago et similitudo Dei** auf die Seele bezog. Dies geschieht auch geradezu, obgleich nur im Vorbeigehen, Coll. I. 14., wobei er sich auf das Zeugniß des Apostels Paulus 1 Cor. 11, 7. Col. 3, 10. beruft.

Aber was lehrte Cassianus II. über den Fall Adam's?

Cassian nahm eine Uebertretung Adam's an, und stellte den Fall desselben, nach der herkömmlichen Erklärung der biblischen Erzählung, als eine Verführung durch den Teufel

---

einen Zusatz erklärt. Es heißt nämlich: Secundum sapientissimi Salomonis sententiam fecit Deus hominem rectum, id est, ut tantummodo boni scientia iugiter frueretur, sed ipsi quaesierunt cogitationes multas: facti enim sunt scientes bonum et malum.

dar. Uebrigens war die Sünde Eva's größer als die des Adam; jene verführte, dieser ist verführt worden.

Coll. IV. 7. spricht Cassian von dem Kampfe zwischen dem Geist und Fleische nach dem Sturz oder der Zerrüttung des ersten Menschen. Ueberdem erwähnt er häufig der praevaricatio Adae z. B. Coll. V. 24., wo es nach einer figürlichen Deutung einer alten Tradition heißt: „als sich nach der Uebertretung die Laster erhoben" (post praevaricationem insolescentibus vitiis, von insolescere sich erheben, insolent werden). De Institutis Coenobb. XII. 5. wird der Stolz als die Quelle aller Laster dargestellt, und hier heißt es: „Dieser Stolz ist die Ursache der ersten Drohung und der Ursprung der ersten Krankheit. Diese Krankheit pflanzte sich durch den Lucifer, welcher von derselben ergriffen war, auf den ersten Menschen fort, und erzeugte die Krankheiten und Stoffe aller Laster." Man vergleiche die schon vorhin angeführten hieher gehörigen Stellen.

III. Adam's Uebertretung hatte nun Folgen sowohl für ihn, als auch für das ganze menschliche Geschlecht. Diese Folgen waren;

A. physische.

Hieher gehört der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit. Daß dies die Ansicht Cassian's war, erhellt aus den zu I. angeführten Stellen.

Ferner der Schweiß des Angesichts, die beschwerliche körperliche Arbeit für die Erhaltung des Lebens, die Dornen und Disteln des Feldes, und für das Weib besonders die Geburtsschmerzen und die Unterwerfung unter den Willen des Mannes. Nach Coll. VIII. 11. ward Eva härter bestraft als Adam wegen der größern Sünde, welche sie begangen hatte.

B. Folgen in Rücksicht der Erkenntnißkräfte.

Die Kenntniß der Natur, so wie die des Gesetzes blieb zwar noch dem Adam. Allein sobald die Sethiten sich mit den Töchtern der Menschen, das heißt nach Cassian's Erklärung mit den Cainitinnen vermischten, verwandelte sich die Kenntniß der Natur in magische Künste unter Einwir-

kung der Dämonen; die natürliche Kenntniß des Gesetzes, welche freilich das Menschengeschlecht nie ganz verloren hat, ward geschwächt, so daß die Bekanntmachung des schriftlichen Gesetzes nöthig wurde. Die scientia mali, welche Adam vor dem Fall nicht hatte, bekam er nach demselben, verlor aber nicht die scientia boni, welche er gleich anfangs erhalten hatte. Coll. VIII. 23. XIII. 12.

C. Moralische Folgen.

Cassian legt dem Menschen in seinem gegenwärtigen durch die Sünde Adam's verderbten Zustande eine Schwäche, einen Mangel an sittlicher Kraft, eine Verderbtheit bei, und scheint, nach platonischer Weise, für den Sitz derselben den sinnlichen (carnalis) Theil der Seele zu halten. Der Wille des Menschen neigt sich mehr zum Laster, als zur Tugend. Eine augustinische Erbsünde nahm Cassian zwar nicht an, und konnte sie nicht annehmen, aber wohl ein Erbübel in Ansehung seines Ursprungs. Nach Cassian ist der Gesundheitszustand des Menschen zerrüttet, er ist sittlich krank, sittlich unwohl. Durch den Fall Adam's sind die moralischen Kräfte des Menschen geschwächt. Es findet ein Kampf zwischen dem Geiste und Fleische Statt, der jedoch nach der Anordnung Gottes dem Frommen zur Uebung seiner Tugend gereicht. Uebrigens fing das sittliche Verderben von der Zeit an zuzunehmen, wo die Nachkommen des Seth mit den Cainitinnen in eheliche Verbindungen traten. Es fand also eine allmählich zunehmende sittliche Schwäche des Menschengeschlechts Statt.

In Cassian's erstem Werke, de Institutis Coenobiorum, kommen nur wenige und gelegentliche Aeußerungen in dieser Hinsicht vor. Eine Hauptstelle dürfte seyn VI. 6., wo behauptet wird, daß bei Erlangung der Keuschheit sich vorzüglich die Wirkung der göttlichen Gnade zeige. „Denn es heißt dies so viel, daß derjenige, welcher noch im Körper wohnet, gewissermaßen aus dem Fleische hinausgehe; und es ist über die Natur, daß derjenige, welcher mit dem schwachen Fleische (fragili carne) umgeben ist, die Stacheln des Fleisches nicht empfinde. Und daher ist es unmöglich, daß der Mensch, so

zu sagen, mit eigenen Schwingen sich zu einer so hohen und himmlischen Belohnung erhebe, wenn ihn nicht die Gnade des Herrn aus dem Kothe der Erde (de coeno terrae) durch das Geschenk der Keuschheit erhoben hat. Denn durch keine Tugend kommen die sinnlichen (carnales) Menschen den geistigen Engeln in Nachahmung ihres Wandels so sehr gleich, als durch die Erlangung (merito)[14]) der

14) Daß meritum im kirchlichen Latein, und namentlich bei'm Cassianus, gebraucht werde für das, was man glücklich erlangt hat, so wie merere, mereri, promerere, promereri für nancisci, feliciter consequi, habe ich in der 20sten Anmerkung meiner Abhandlungen über den Cassian gezeigt. Hinzugefügt können noch werden de Incarn. Christi I. 3. und mehrere andere Stellen. In dem Briefe des Innocentius an die carthagische Synode (unter den august. Briefen Epist. 181. §. 4.) heißt es in Bezug auf die Pelagianer: sed iam isti, qui tales sunt, nullam Dei gratiam consequuntur, qui sine illo tantum se assequi posse confidunt, quantum vix illi, qui ab illo postulant, accipere promerentur (zu erlangen so glücklich sind). Per Mariam, heißt es bei'm Augustinus serm. 4., Deus descendit de coelo, et per ipsam merentur homines ascendere in coelum. Suppliciter emereri im passiven Sinne, durch Flehen erlangt werden, entgegengesetzt dem contumaciter amitti, durch Widerstreben verloren werden, im Briefe des Hilarius an den Augustinus (unter den august. Epist. 226. §. 4.). Dagegen in der epist. monach. Scythic. an die exilirten africanischen Bischöfe c. 1. (App. Opp. Aug. S. 146.) suppliciter emereri im activen Sinne für durch Flehen erlangen. Bei'm Vincentius Commonit. c. 28.: feliciter merere. Fulgentius ad Monimum I. 11. Ut hoc mereantur, ipsa (gratia) praeveniendo, misericorditer incipit. Ebendas. de incarn. et grat. c. 7.: Non humanis meritis, sed Dei dignatione promeruit. Daher bei'm Alcimus Avitus Poëmatum lib. VI. v. 97. emeritum culmen für: die glücklich erreichte Höhe. Fulgent. de rem. pecc. I. 19. baptismi meritum, die glücklich erlangte Taufe. Vorzüglich klar tritt die angegebene Bedeutung von meritum hervor bei eben diesem Fulgentius de verit. praed. II. p. 123. (nach der paris. Ausg. von 1612): Fidei merito, quam Deus donaverat. Futurae vitae meritum wird von ihm epist. II. 7. als eine Wirkung der Gnade Gottes geschildert. Ebend. II. 8.: perdit meritum (den glücklichen Erfolg) totius itineris. Beispiele solcher Art werden in der Folge noch mehrere gelegentlich vorkommen. Verwandt hiemit ist die

Gnade der Keuschheit, durch welche sie, indem sie noch auf der Erde leben, nach dem Ausdruck des Apostels, das Bürgerrecht im Himmel haben; da sie dasjenige, was die Heiligen der Verheißung zufolge für die Zukunft nach Ablegung des fleischlichen Verderbens haben werden, schon hier in dem schwachen Fleische besitzen."

Das Vorherrschende des Platonischen wird Niemanden, der auch nur eine oberflächliche Kenntniß der platonischen Philosophie hat, in der angeführten Stelle entgehen. Der Körper wird hier als etwas Beschwerliches, Verderbtes, den freien Flug der Seele Hemmendes, sie Verunreinigendes dargestellt, worüber bereits im platonischen Phädon so viele Aeußerungen vorkommen.

Eben so bemerkenswerth dürfte seyn die Art, wie sich Cassian im siebenten Buche des erwähnten Werkes über die Beschaffenheit der philargyria im Verhältnisse zu der gastrimargia und fornicatio Cap. 1 ff. ausdrückt. Er nennt hier den Kampf mit dem Geize ein bellum peregrinum et extra naturam, in Rücksicht des Objects, weil der Geiz nach etwas

---

Bedeutung Vorzug, in welcher meritum zuweilen bei'm Cassian und bei andern Kirchenschriftstellern vorkommt. So heißt es Coll. II. 9. in Beziehung auf die christliche Klugheit: Quid proderit virtutis eius et gratiae merita cognovisse, si quemadmodum debeamus expetere eam, vel acquirere, nesciamus? De Incarn. Dom. VII. 30. Ad martyrii merita pervenire. Da meritum im eigentlichen Sinne, gleich den damit zusammenhängenden verbis, auch im kirchlichen Latein ein vocabulum μέσον ist, und sowohl Verdienst im guten Sinne, als auch Schuld, Verschuldung bedeutet, so kann es nicht befremden, daß von einem bono und malo merito, von meritis peccati, inobedientiae merito u. s. w. bei den kirchlichen Schriftstellern die Rede ist. Bemerkenswerth dürfte es aber seyn, daß auch meritum nicht blos für Schuld, sondern auch für die Strafe selbst bei ihnen vorkommt. So mortis meritum, Fulgentius de fide ad Petrum cap. 3.; damnationis meritum, Fulg. de verit. praed. I. S. 26. 63. — Uebrigens ist es nicht unbekannt, daß merere auch bei classischen Schriftstellern die Bedeutung habe erlangen, glücklich bekommen. Man vergl. Spalding zum §. 72. des 10ten Buchs der Institutiones Oratoriae Quinctilian's, obgleich zu der angezogenen Stelle die von Spalding dem Worte beigelegte Bedeutung unpassend ist.

Aeußerm, dem Reichthum, strebe. Andere Laster, z. B. der Zorn, die concupiscentia, die Traurigkeit, entständen in uns selbst, und gingen aus uns hervor, der Geiz aber würde erst von außen in uns erregt. Die fleischlichen Bewegungen, den Zorn, die Traurigkeit leitet er ab von Antrieben, welche der Schöpfer zu unserm Nutzen der menschlichen Natur eingepflanzt habe, die aber der Mensch mißbrauche. „Ich sage dies nicht,“ heißt es im 3ten und in den folgenden Capiteln, „um die Natur der Schöpfung zu tadeln, sondern um zu zeigen, daß diese Bewegungen, welche aus uns hervorgehen, zum Theil des Nutzens wegen uns eingepflanzt sind, zum Theil aber auch durch Nachlässigkeit und durch bösen Willen von außen hineingeführt werden. Denn diese fleischlichen Bewegungen, deren wir oben erwähnten, sind, um die Nachkommenschaft hervorzubringen und den Fortpflanzungstrieb zu erregen, unserm Körper durch die Vorsehung des Schöpfers zu unserm Nutzen eingepflanzt; nicht aber um Ausschweifung und Ehebruch zu begehen, welche auch durch Gesetze verpönt werden. Sind nicht auch die Stacheln des Zorns uns auf eine heilsame Weise mitgetheilt, damit wir unsern Lastern und Irrthümern zürnend, mehr durch Tugenden und geistige Uebungen beschäftiget werden? u. s. w. — Wenn Jemand nun ein Eisen, welches zum nothwendigen und nützlichen Dienste ist bestimmt worden, zur Ermordung Unschuldiger gebrauchen will, so wird er nicht den Schöpfer der Materie lästern können, wenn er dasjenige, was jener zur Bequemlichkeit des Lebens Geeignetes und Nothwendiges hervorgebracht hat, zum Schaden anwendet. Auf der andern Seite entstehen einige Fehler ohne alle vorausgegangene natürliche Gelegenheit, blos durch den verderbten und bösen Willen. Dahin gehört der Neid und auch die Geldgierde. Da diese nicht in uns durch einen natürlichen Instinct entstehen, so werden sie von außen erworben. Sind diese nun gleich leicht zu verhüten und zu vermeiden, so machen sie doch, wenn sie sich einmal des Geistes bemächtigt haben, viel Unglück, und erlauben kaum zu den Mitteln der Genesung zu gelangen“ u. s. w. Man vergl. Coll. V. 3. 8.

Im zwölften Buche Cap. 10. heißt es, daß der Mensch,

der vom Fleische, welches gegen den Geist anstrebe, umgeben sey, ohne die Hülfe Gottes durch eigne Kraft nicht die Vollkommenheit erlangen könne. — Doch die Stellen dieses Buchs von der Gnade Gottes und deren Nothwendigkeit zur Ausübung des Guten, wobei also doch immer ein Unvermögen des Menschen vorausgesetzt wird, sollen in der Folge angeführt werden. Wie sehr viel indessen Cassianus der eignen Kraft des Menschen beilegte, und wie wenig er daher geneigt seyn konnte, ein gänzliches Unvermögen des Menschen zum Guten anzunehmen, sehen wir unter andern aus dem 14ten Capitel, wo es heißt: „Ich behaupte auf das standhafteste nicht nach meiner, sondern nach der Meinung der (aegyptischen) Väter, daß die Vollkommenheit ohne menschliche Anstrengung überall nicht angestrebt (capi), mit dieser aber allein ohne die Gnade Gottes von Niemanden erreicht werden (consummari) könne.“ Im 15ten Cap. wird gesagt, daß die aegyptischen Väter eingesehen hätten, daß sie selbst, indem die Last (sarcina) des Fleisches widerstehe, zu der Reinheit des Herzens, welche sie begehrten, nicht gelangen könnten. Cap. 16. wird eben diese Beschwerde des Fleisches eine Krankheit (morbus) genannt. Cap. 17. schreibt Cassian dem Menschen eine Schwäche (infirmitatem) zu. Cap. 18. behauptet er, daß unser freie Wille sich mehr zu den Lastern neige (proclivius ferri ad vitia).

In dem Hauptwerke Cassian's, in seinen Collationen, finden wir zunächst in dem 14ten Capitel der ersten Unterredung, welche von der Unsterblichkeit der Seele handelt, den platonisch-klingenden Gedanken: ist es nicht mehr als thöricht, ja selbst unsinnig, auch nur leise zu vermuthen, daß jener vorzüglichere Theil des Menschen, in welchem auch nach dem Apostel das Bild und die Aehnlichkeit Gottes besteht, nach Ablegung der körperlichen Bürde, mit welcher er gegenwärtig umgeben ist, das Gefühl verliere, da gerade er alle Vernunft in sich enthaltend auch der stummen und gefühllosen Materie durch die Theilnahme an ihm die Empfindung mittheilt? da es folgerichtig ist und die Vernunft selbst diese Ordnung verlangt, daß der Geist, welcher sich entledigt hat jener körperlichen

Masse, wodurch er hier abgestumpft wird (exuta ista carnali, qua nunc hebetatur, pinguedine), seine intellectuellen Kräfte verbessere, und sie eher reiner und schärfer erlange als sie verliere. Der heilige (beatus) Apostel erkennt dies so sehr als wahr an, daß er sogar wünscht aus diesem Fleische zu scheiden, damit er nach Trennung von demselben inniger mit Gott verbunden werden könne." (Man vergl. Coll. XX. 8.) — Hier wird auf platonische Weise der Körper als eine Beschwerde für die Seele, als eine Behinderung für die Ausübung ihrer geistigen Functionen dargestellt. Die grobe Materie des Körpers ist also die Bürde der Seele. — Im 15ten Capitel heißt es, daß Gott überwinde den Feind in uns. — Im 17ten Capitel ist, was wiederum an Platon erinnert, von dem Versinken der Seele, welche durch den Schmuz der Laster verdichtet sey, in den körperlichen Theil die Rede. „Hören die fleißige Lesung und anhaltende Betrachtung der Schrift, das Absingen häufiger Psalmen, die Nachtwachen, Fasten und Gebete, bei wiederum sich einschleichender Nachlässigkeit auf, so sinkt und neigt sich nothwendig die durch den Schmuz der Laster verdichtete Seele in den körperlichen Theil (necesse est ut mens vitiorum squalore concreta in carnalem partem corruat atque declinet)." Doch diese dunkle Stelle bedarf einer genauern Auseinandersetzung.

Um sie richtig zu verstehen, muß hier theils die platonische Ansicht, welche Cassian von den einzelnen Seelen-Vermögen hatte, theils seine Vorstellung von der Materialität der Seele mitgenommen werden.

Für jene ist die Hauptstelle Coll. XXIV. 15., wo er die Seele auf dreifache Weise nach der platonischen Philosophie in das *λογικὸν*, *θυμικὸν* und *ἐπιθυμητικόν* theilt, worin mehrere Lehrer der orthodoxen Kirche mit ihm übereinstimmten. „Da die Weisesten" (Pythagoras, Platon, Aristoteles) „bestimmen, daß die Seele eine dreifache Kraft habe, so ist nothwendig, daß entweder das *λογικόν* d. h. das Vernünftige, oder das *θυμικόν* d. h. das Affectartige (irascibile), oder das *ἐπιθυμητικόν* d. h. das Begehrliche (concupiscibile)

derselben, durch irgend eine Einwirkung verdorben werde. Wenn also die Macht einer schädlichen Leidenschaft sich eines dieser Seelenzustände (aliquem ex his affectibus) bemächtigt hat, so wird nach den Ursachen derselben auch dem Laster ein Name beigelegt. Denn wenn die Pest der Laster den vernünftigen Theil der Seele befleckt hat, so wird sie die Laster der Ruhmsucht, des Hochmuths, des Neides, des Stolzes, der Aufgeblasenheit, der Zanksucht, der Ketzerei hervorbringen. Hat sie den affectartigen Seelenzustand (irascibilem sensum) verwundet, so wird sie die Wuth, die Ungeduld, die Traurigkeit, den Unmuth, den Kleinmuth, die Grausamkeit gebären. Hat sie den begehrlichen Theil verderbt, so wird sie die Unmäßigkeit (gastrimargiam), die Hurerei, die Geldgierde, den Geiz, und schädliche und irdische Begierden erzeugen." So weit Cassian. Hier ist aus der platonischen Philosophie zu bemerken, daß Platon genau genommen nicht eine dreifache, sondern zweifache Seele annahm, eine ψυχὴ λογιστική und eine ψυχὴ θνητή oder ἄλογος. Die ψυχὴ θνητή bestand aber nach seiner Meinung aus zwei Theilen, θυμικὸν μέρος und ἐπιθυμητικὸν μέρος, und daher ist es gekommen, daß man häufig von einer dreifachen Seele des Platon redet, da man eigentlich doch nur von einer zweifachen reden sollte. Beide Theile sind sterblich, die ψυχὴ λογιστική aber ist unsterblich. Man vergleiche meine Dissertation: Examen argumentorum Platonis pro immortalitate animi humani. Rostochii 1803. S. 6. 7., wo die Beweisstellen gesammelt sind. Es begreift sich nun leicht, wie Cassian von einem Versinken der durch Laster verunreinigten Seele (mentis) in den körperlichen Theil (carnalem partem) reden konnte. Die Seele (mens) war ihm die ψυχὴ λογιστική, die vernünftige Seele, und der körperliche Theil (carnalis pars) die ψυχὴ ἄλογος, die unvernünftige Seele. — Der Ausdruck concreta führt aber auf die materialistische Vorstellung von der Seele, zu welcher Cassian sich an mehreren Stellen bekennt: eine Vorstellung, welche damals nicht anstößig war, da sie auch in der orthodoxen Kirche seit der frühesten Zeit Anhänger gefunden hatte. Es lag hiebei die Reflexion zum Grunde, daß alles Geschaffene, eben weil es

geschaffen sey, nicht als vollkommene Geistigkeit gedacht werden dürfe, da nur Gott von reingeistiger Natur seyn könne. Mit dem Begriffe eines Geschöpfs glaubte man das Prädicat „reingeistig“ nicht vereinigen zu können.

Die Stellen, aus welchen Cassian's Ansicht von der Materialität der Seele hervorgeht, sind etwa folgende. Coll. VII. 10. wird der Materialismus der menschlichen Seele wenigstens indirect behauptet. „Die Gottheit allein ist eine unkörperliche und einfache Natur.“ Diese unkörperliche und einfache Natur spricht er sowohl den Dämonen, als auch der menschlichen Seele ab. Man vergleiche Cap. 13. Daselbst heißt es: „Obgleich wir behaupten, daß es einige geistige Naturen gebe, wie die Engel, Erzengel und übrigen Kräfte (virtutes), auch unsere Seele selbst, oder wenigstens jene dünne Luft, so sind sie doch keineswegs für unkörperlich zu halten. Denn sie haben an sich einen Körper, durch welchen sie subsistiren, obgleich einen viel feinern als wir. Denn sie sind Körper nach der Meinung des Apostels, welcher sich so ausdrückt: Et corpora coelestia, et corpora terrestria. Und hinwiederum: Seminatur corpus animale, exurgit corpus spirituale. Hieraus folgt offenbar, daß nichts unkörperlich sey, als allein Gott.“ Coll. IX. 4. wird die Beschaffenheit der Seele mit der leichtesten Feder verglichen. „Die Beschaffenheit der Seele wird nicht unpassend mit der dünnsten Flaumfeder oder der leichtesten Feder verglichen, welche, wenn sie durch das Verderben einer von außen hinzukommenden Feuchtigkeit nicht beschädigt oder benetzt wird, sich durch die Beweglichkeit ihrer Substanz, mit Hülfe des leisesten Hauchs, gleichsam von Natur zu der Höhe und dem Himmlischen erhebt“ u. s. w.

Indessen verwarf Cassian, was doch mit seiner Theorie von der Materie, woraus die Seele gebildet sey, zu streiten scheint, den Traducianismus der Seele und erklärte sich für den Creatianismus. Gott schafft nach der Meinung Cassian's die Geister aus Nichts. Coll. VIII. 25. „Der Geist erzeugt nicht den Geist, so wie auch die Seele die Seele nicht hervorbringen kann, ob wir gleich nicht zweifeln, daß das materielle Fleisch (concretionem carnis) durch mensch-

lichen Samen entstehe, indem der Apostel über beiderlei Substanz, d. h. des Fleisches und Geistes in Rücksicht ihres Urhebers deutlicher so unterscheidet[15]). Deinde patres, sagt er (Hebr. 12, 9.), carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur, non multo magis subiiciemur patri spirituum et vivemus? Was konnte deutlicher als diese Unterscheidung bestimmen, daß er zwar Menschen die Väter unsers Fleisches nannte, Gott aber allein als den Vater der Seelen beständig bezeichnete?" Er beruft sich hiebei auf die Worte des Predigers 12, 7.: Priusquam convertatur pulvis in terram sicut fuit, et spiritus revertatur ad Deum, qui dedit eum, und fährt fort: „Was konnte er deutlicher sagen, als daß er die Materie des Fleisches, welche er Staub genannt hat, da sie durch den Samen des Menschen ihren Anfang nimmt, und durch seinen Dienst scheint gesäet zu werden, als gleichsam aus der Erde genommen, und wiederum zu der Erde zurückkehrend nannte; den Geist aber, welcher nicht durch die Vermischung beider Geschlechter hervorgebracht, sondern besonders von Gott allein beigelegt wird, als zu seinem Urheber zurückkehrend bezeichnete? Dies wird auch durch jene Einblasung Gottes, durch welche er den Adam zuerst beseelte, deutlich ausgedrückt. Aus diesen Zeugnissen folgern wir klar, daß ein Vater der Geister Niemand genannt werden könne, als Gott allein, welcher sie, sobald er will, aus Nichts entstehen läßt, die Menschen aber nur die Urheber unsers Fleisches genannt werden."

Kehren wir jetzt dahin wieder zurück, von wo wir ausgegangen sind, und fahren fort in der Prüfung der einzelnen Stellen, in welchen Cassian von der durch die Sünde Adam's verderbten Natur des Menschen redet oder seine Mönche redend einführt.

15) Die Ausgaben weichen hier von einander ab. In der Ausgabe des Gazet, welcher wir hier gefolgt sind, heißt es: ita de utraque substantia, id est, carnis et animae, quae cui adscribatur autori, Apostolo manifestius distinguente. Dagegen hat die basler Ausgabe: —— animae Apostolo pronunciante, et quae quo autore procedat manifestius explanante.

Merkwürdig ist es, daß er den Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch nach der Zerrüttung des ersten Menschen als etwas der Substanz des Menschen Eigenthümliches darstellt, was ihr von Gott zum Nutzen verliehen sey. Er erklärt sich in der schon oben bei der Darstellung der Theorie Cassian's von dem Zustande des Menschen vor dem Falle theilweise angeführten Stelle (Coll. IV. 7.) so darüber: „Daß dieser Kampf zu unserm Nutzen auch unsern Gliedern eingepflanzt sey, lesen wir auch in dem Apostel (Gal. 5, 17.), wenn er sagt: Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Haec autem invicem adversantur sibi, ut non quaecumque vultis, illa faciatis. Du hast auch hier einen unserm Körper gewissermaßen einverleibten Kampf, welcher durch die göttliche Veranstaltung angeordnet ist. (Habes et hic pugnam inviseratam quodammodo corpori nostro, dispensatione[16]) Domini procurante). Denn was

16) Dispensatio Domini ist hier, so wie in andern Stellen bei'm Cassian, z. B. Coll. IV. 4. 12., Veranstaltung des Herrn, also ein Act der göttlichen Vorsehung. Auch bei'm Augustinus, Fulgentius und andern Kirchenschriftstellern des fünften und sechsten Jahrhunderts wird dispensatio divina in diesem Sinne gebraucht. Da nun die göttlichen Veranstaltungen sowohl Belohnungen, als auch Bestrafungen seyn können, so steht dispensatio bald für Gnade, bald für Ertheilung von Strafen. Dispensatio divina für göttliche Gnade in der epistola der scythischen Mönche. App. S. 146., dispensationes sapientiae Dei Gnadenaustheilungen der Weisheit Gottes (im passiven Sinne) de vocat. omnium Gentium I. 24. Von dem Verhängen der Strafe gebraucht es Augustinus quaest. 18. in Exodum. Auch findet man supernae dispensationis (der höhern Fügung) ordo. Fulgentius de verit. praedest. I. S. 49. — Dispensatio hominis ob salutem generis humani temporaliter facta wird in Beziehung auf die Menschwerdung Christi gesagt. Fulgentius de Trinitate S. 147. Die Gnadenwirkungen in den Herzen der Menschen werden vom Cassian Coll. XII. 12. secretae atque absconditae dispensationes Dei genannt. Generalis dispensatio wird vom Faustus von der allgemeinen Gnade gebraucht, welche sich nicht auf wenige Auserwählte beschränkt, de grat. et lib. arb. I. 14. Ihr entgegengesetzt ist specialis dispensatio, I. 10.

im Allgemeinen und ohne irgend eine Ausnahme sich bei Allen befindet, wofür kann dies anders gehalten werden, als für etwas, was der menschlichen Substanz nach dem Fall des ersten Menschen gleichsam von Natur beigelegt ist, und was Allen angeboren und mit ihnen verwachsen sich zeigt, wie sollte man das nicht durch den Willen des nicht schadenden, sondern des für den Menschen sorgenden Gottes für eingepflanzt halten? Als Ursache dieses Krieges des Fleisches und Geistes beschreibt er diese: **ut non quaecunque vultis, illa faciatis.** Dasjenige also, was Gott veranstaltet hat, daß es von uns nicht erfüllt werden konnte, das heißt, daß wir nicht thun, was wir wollen, wofür anders kann dies, wenn es erfüllt wird, gehalten werden, als für etwas Schädliches? Und es ist gewissermaßen nützlich dieser Kampf, welcher durch die göttliche Veranstaltung uns eingepflanzt ist, und er ruft uns auf und treibt uns zu einem bessern Zustande. Ist er aufgehoben, so wird ohne Zweifel im Gegentheil ein verderblicher Friede folgen.“ Man vergl. C. 13. 15. 16.

Bei'm Vincentius im commonitorio c. 26. wird divinitus dispensari von den Prädestinirten gebraucht. Auch kommt eben daselbst c. 28. dispensatos von den Lehrern vor, welche in der christlichen Kirche vertheilt sind. — Uebrigens giebt die alte lateinische Uebersetzung das griechische οἰκονομία gleichfalls durch dispensatio, z. B. 1 Cor. 9, 17. nach der Anführung dieser Stelle contra haeresim Praedestinatorum c. 6., und οἰκονόμος durch dispensator, z. B. 1 Petri 4, 10. (ut boni dispensatores multiformis gratiae Dei), 1 Cor. 4, 1., wo die christlichen Lehrer dispensatores, Haushalter (οἰκονόμοι) der göttlichen Geheimnisse genannt werden. Vergl. Fulgentii sermo de confessoribus et dispensatoribus. Daher nennt Augustinus den Apostel Paulus fidelissimum dispensatorem. De unitate eccl. c. 12. Auch finden wir bei'm Fulgentius den Ausdruck ecclesiasticus dispensator, der Verwalter eines Kirchenamts, serm. 4. S. 667; bei'm Irenäus IV. 20. 7. Verbum dispensator paternae gratiae factus est. Dispensatores verbi divini, die Verkündiger des göttlichen Worts, bei'm Prosper, Responsio V. ad capitula Gallorum. Leo der Große serm. 9.: universalis Ecclesiae dilectio ex nostra dispensatione (Verwaltung) deposcitur.

Wollte man hier den Ausdruck strenge nehmen, so würde man sagen können, daß Cassianus dadurch, daß er die menschliche Schwäche oder den Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch für etwas der Substanz des Menschen Angehörendes erklärte, eigentlich noch weiter als Augustinus selbst gegangen sey, und sich dem Manichäismus noch mehr genähert habe. Denn Augustinus hielt doch nicht die Erbsünde nach manichäischer Weise für etwas Substantielles, sondern für eine affectionalis qualitas, für ein Accidens der Substanz. Man vergl. Darstellung des Augustinismus Thl. I. S. 112 ff. Aber Cassianus drückt sich nur nicht vorsichtig genug aus, und ist überhaupt in der Wahl seiner Worte nicht so genau, daß man jedes einzelne Wort auf die Wagschaale der Critik legen kann. Nicht allein aus dem Geiste seiner Lehre, sondern auch aus ausdrücklichen Stellen seiner Werke geht hervor, daß er keinesweges wollte, daß Gott etwas Böses der Substanz nach geschaffen habe. Coll. VII. 4. sagt er ja, wie wir schon gesehen haben: „Wahr ist der Ausspruch der Schrift: Dominus hominem fecit rectum." VIII. 6. heißt es: „Ferne sey es, daß wir bekennen, Gott habe etwas geschaffen, was der Substanz nach (substantialiter) böse sey, da die Schrift sagt: Omnia, quae fecit Deus, bona sunt valde." Wenn nun Cassianus der Substanz des Menschen einen Kampf beilegte, so wollte er weiter nichts sagen, als daß dieser Kampf dem Menschen überhaupt, nicht dem Einzelnen, in seinem gegenwärtigen Zustande angehöre. So wird auch XXIII. 21. humana substantia für homo gebraucht, wenn es heißt: „ob es möglich sey der menschlichen Substanz" u. s. w. An andern Stellen war ihm Substanz der Körper, z. B. XXIII. 17. „Alle Heiligen nach der Hinfälligkeit ihrer Substanz (pro hac substantiae suae fragilitate)." Auch schrieb er dem Fleische sowohl als der Seele eine Substanz zu, VIII. 25. — Der Kampf zwischen dem Geiste und Fleische war also dem Cassian, um mich augustinisch auszudrücken, ein vitium naturae, denn ein vitium war er doch immer, da er eine Folge der Uebertretung des ersten Menschen war, aber kein vitium, welches zur Bedingung der menschlichen Natur

gehörte, denn es war ja etwas Accidentelles, also kein vitium naturale.

Uebrigens hatte Cassianus über die concupiscentia carnis et spiritus und die voluntas, welche er noch von beiden unterscheidet, eine ganz eigenthümliche Vorstellung. Er erklärt sich hierüber Coll. IV. 11. 12. Das Fleisch ist ihm in der paulinischen Stelle: caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, nicht der Mensch selbst, das heißt, wie er hinzusetzt, die Substanz des Menschen, sondern voluntas carnis et desideria pessima, so wie ihm auch der Geist nicht aliquam rem substantialem, sondern animae desideria bona et spiritualia bezeichnet. Beide sind sich einander geradezu entgegen gesetzt, so daß zwischen ihnen ein beständiger innerer Krieg geführt wird. Die concupiscentia carnis ist den Lastern gerades Weges zugewandt (praecipitanter fertur ad vitia), und freut sich an den Ergötzungen, welche zur gegenwärtigen Ruhe gehören (his, quae ad praesentem requiem pertinent, deliciis gaudet; nach der basler Ausgabe geht dem Worte deliciis noch et temporalibus voran). Die concupiscentia spiritus im Gegentheil ist diesen abgeneigt, und ganz auf die geistigen Beschäftigungen gerichtet, so daß sie sogar die Bedürfnisse des Fleisches zu entfernen wünscht, indem sie nur an jenen fortdauernd so Theil zu nehmen strebt, daß sie nicht die mindeste Sorge auf die Gebrechlichkeit des Körpers verwandt wissen will. Das Fleisch ergötzt sich an Ausschweifungen und Wollust, der Geist weilt nicht einmal bei den natürlichen Begierden (naturalibus desideriis) u. s. w. Zwischen beiden concupiscentiis steht eine voluntas animae in einer tadelnswerthen Mitte. Cassian characterisirt sie als eine Lauheit (tepiditas), welche bald dem Geiste, bald dem Fleische dienen will. Diese voluntas ergötzt sich nicht an den Vergehungen der Laster, weilt aber auch nicht bei den Beschwerden der Tugenden; sie wünscht von den fleischlichen Begierden befreit zu seyn, aber ohne die nothwendigen Schmerzen zu ertragen, ohne welche die Begierden (desideria: nach der basler Ausgabe: virtutes) des Geistes nicht können besessen werden. Sie begehrt ohne Züchtigung des Fleisches die Keuschheit des Körpers

zu erlangen, ohne Anstrengung der Wachen die Reinheit de Herzens sich zu verschaffen, mit Ruhe des Fleisches an geistigen Tugenden Fülle zu haben; ohne durch eine Schmähung erbittert zu werden, die Gnadengabe (gratiam) de Geduld zu besitzen, die Demuth Christi ohne den Verlust de Ehre dieser Welt zu üben, der Einfalt der Religion mit den Ehrgeize der Welt nachzutrachten, Christo zu dienen mit den Beifall der Menschen, die bittere Wahrheit (districtionen veritatis) vorzutragen, ohne irgend Jemanden dadurch auf's geringste zu beleidigen. Endlich will diese voluntas die zukünftigen Güter so erlangen, daß sie die gegenwärtigen nicht verliert. Diese Lauheit und Schlaffheit, welche uns nie zur wahren Vollkommenheit führen würde, wird durch den Kampf des Fleisches und Geistes aufgehoben. Durch denselben wird gleichsam ein Gleichgewicht in der Wage unsers Körpers hervorgebracht, welches sowohl dem Geiste zur Rechten, als auch dem Fleische zur Linken ihre Grenzen anweist, und so wenig jenem, als diesem zu sehr das Uebergewicht verstattet. Auf die Weise kommen wir zu dem, was wir nicht wollen, und erlangen die Reinigkeit des Herzens nicht in Müssiggang und Sicherheit, sondern durch anhaltende Anstrengung und Zerknirschung (contritione) des Geistes, so wie die Keuschheit des Fleisches durch strenges Fasten (districtis ieiuniis), Hunger, Durst und Wachen. So wird sowohl die concupiscentia spiritus, als auch die concupiscentia carnis gemäßigt, und die Lauheit des Willens überwältigt, so daß wir den Weg der Vollkommenheit betreten. — Die Ansicht, welche Cassian hier über die concupiscentia carnis entwickelt, hat von der Seite Aehnlichkeit mit der augustinischen, als auch nach dieser den Wiedergebornen die concupiscentia actu bleibt, und zwar ad agonem, wenn gleich der reatus derselben gehoben ist. Noch muß hier sogleich bemerkt werden, daß Cassian Coll. XII. 2. von der concupiscentia mala sagt, sie könne nicht allein auf die Begierde der Unkeuschheit, sondern auch auf alle schädlichen Begierden im Allgemeinen bezogen werden. Er statuirte also einen weitern und engern Begriff der concupiscentia carnalis, und hielt sie überhaupt für die Krankheit einer verderbten Sinn-

lichkeit [17]). Daß übrigens nach der Ansicht des Cassian die bella concupiscentiae, unter welchen er die unreinen fleischlichen Begierden verstand, unter dem Beistande der Gnade bei den Gläubigen völlig aufhören können, wodurch ihr Herz zum völligen Frieden gelange, geht aus XII. 6. hervor. So lange dies aber noch nicht der Fall ist, gereicht der Kampf selbst der bösen Begierde nur zum Nutzen, indem sie nämlich den Wiedergebornen Gelegenheit zur Uebung der Tugend giebt.

Coll. V. 24. heißt es, daß die Tugenden nach dem Fall Adam's aus ihrer ihnen eigenthümlichen Gegend (a propria regione) vertrieben seyen.

Die moralische Verschlimmerung des Menschengeschlechts begann zuzunehmen, als sich die Nachkommen Seth's mit den weiblichen Nachkommen Cain's vermischt hatten. Die Nachkommen Seth's, welche durch Reinheit der Sitten sich auszeichneten, verbanden sich mit den unheiligen Cainitinnen, und wurden durch dieselben moralisch angesteckt, so daß sie ihre angeborne Heiligkeit und väterliche Einfachheit verloren. Dies wird Coll. VIII. 21. ff. weitläuftig gezeigt. Da die gänzliche Verschlimmerung des Menschengeschlechts nicht sogleich mit Adam, sondern erst nachher begann, so brauchte das geschriebene Gesetz, welches Cassianus auf pelagianische Weise als ein adiutorium für den Menschen ansah, nicht eher gegeben zu werden, als bis das natürliche Gesetz durch die lange Gewohnheit zu sündigen erloschen war. Denn gleich nach dem Fall war, Cassian's Lehre zufolge, das Licht der Vernunft noch heller, so daß der Mensch noch weniger der Erleuchtung Gottes bedurfte, als späterhin. Als Beispiel führt er an den Abel, Noah, Abraham, Hiob u. s. w. Daher sagt er in Beziehung auf die Sethiten, welche die un-

17) Quae corruptae tantummodo voluptatis est aegritudo: so lesen sowohl die baseler Herausgeber als auch Gazet. Letzterer hat indessen voluntatis an den Rand gesetzt, ohne zu bemerken, ob aus bloßer Conjectur, die hier doch unnöthig wäre, da voluptatis einen treffenden Sinn giebt, und voluntatis ganz ungehörig seyn würde, oder auf die Auctorität von Handschriften.

gläubigen und der Abgötterei ergebenen Cainitinnen zur Ehe nahmen, daß diejenigen, welche vor dem Gesetze, ja noch vor der Sündfluth gesündigt, ohne alle Entschuldigung verdient hätten bestraft zu werden, da sie ein natürliches Gesetz übertraten.

Coll. X. 11. wird die menschliche Gebrechlichkeit (humana fragilitas) zugestanden. XI. 8. heißt es: „Wir müssen uns daher befleißigen, daß wir übergehend zu der Liebe des Guten selbst, unbeweglich, so weit es der menschlichen Natur möglich ist, dasjenige, was gut ist, festhalten." Cassian ließ also der menschlichen Natur einige Kraft zum Guten übrig. Im 10ten Cap. sagt er, daß Niemand über die Fehler eines Andern zürnen, sondern sich erinnern müsse, daß er so lange von den Stacheln ähnlicher Leidenschaften angefeindet sey (similium passionum stimulis impugnatum), bis er durch die Erbarmung Gottes errettet worden, und daß er nicht durch seine Bemühung der fleischlichen Anfeindung (ab impugnatione carnali) entrissen, sondern durch die Gnade Gottes (Dei protectione) von derselben errettet worden sey. Es werden also der menschlichen Natur überhaupt passionum stimuli und impugnatio carnalis beigelegt.

Coll. XIII. 6. wird die menschliche Gebrechlichkeit und Schwäche des Fleisches (infirmitas carnis) eingeräumt. Im 7ten Cap. macht er denjenigen, welche den Particularismus in der Gnadenwahl behaupteten, die Instanz, daß sie bei dieser Annahme auch nicht die Allgemeinheit der Erbsünde und der wirklichen Sünde behaupten könnten. „Wenn die Gnade Christi nicht alle überhaupt, sondern nur einige herzuruft, so folgt, daß nicht alle belastet sind theils mit der Erbsünde theils mit der wirklichen Sünde (sequitur ut non omnes sint onerati vel originali vel actuali peccato)." Diese Stelle ist sehr merkwürdig, denn sie ist die einzige, in welcher der Ausdruck peccatum originale bei'm Cassian vorkommt. Obgleich es nicht zu läugnen ist, daß die Worte vel originali vel actuali peccato, welche überhaupt der herrschenden Ausdrucksweise des Cassian nicht gemäß sind, des Zusammenhangs unbeschadet wegfallen können, es auch auffallend ist, daß Prosper in seinem Buche contra Collatorem sie, so

wie das ganze Capitel, in welchem sie vorkommen, gänzlich mit Stillschweigen übergeht, so halte ich es doch für gewagt, sie mit dem gelehrten Recensenten meiner Abhandlungen über den Cassian in der Allgem. Litt. Zeit. für ein späteres Einschiebsel zu halten, da die Handschriften auf keine Variante führen. Aber richtig ist es allerdings, daß Cassian in den angezogenen Worten eigentlich nicht eine Erbsünde behauptete, sondern nur ex concessis gegen den Particularismus in der Gnadenwahl disputirte. Wenn man nicht eine allgemeine Berufung zugiebt, wollte Cassian sagen, so kann man auch nicht eine allgemeine Erbsünde annehmen. Er erwähnte also des peccati originalis nur als einer von Andern aufgestellten Hypothese. Gegen ein augustinisches peccatum originale erklärt er sich überdem, der Sache nach, geradezu im 12ten Capitel. „Wir müssen uns hüten, daß wir nicht auf den Herrn alle Verdienste der Heiligen so zurückführen, daß wir der menschlichen Natur nur das, was böse und verkehrt ist, zuschreiben.“ Ebendaselbst behauptet er sogar, daß jeder Seele von Natur Samenkörner (semina) der Tugenden durch die Wohlthat des Schöpfers eingepflanzt sind. Von dieser Stelle wird in der Folge ausführlicher zu reden Gelegenheit seyn.

Cassian ließ also nicht die moralische Kraft vernichtet oder aufgehoben seyn in unserm jetzigen Zustande, sondern nur geschwächt seyn, und diese Schwäche ist, wie wir gesehen haben, nicht blos eine Folge der Sünde Adam's, sondern auch der späterhin erfolgten größern Verschlimmerung des Menschengeschlechts.

Zugleich näherte sich aber Cassianus dadurch der augustinischen Vorstellung und entfernte sich von der pelagianischen, daß er behauptete, der Mensch könne nicht ohne Sünde seyn. Die Pelagianer nahmen nach ihrer Theorie von der Freiheit des Willens, welche den Menschen auch nach der Uebertretung Adam's in ihrer vollen Kraft geblieben sey, das Gegentheil an, und behaupteten, der Mensch könne ohne Sünde seyn. Pelagius sah nämlich keinen Grund, warum er, sobald er dem Menschen das Vermögen ließ, das Gute zu thun, die Möglichkeit abläugnen sollte,

daß er es immer thun könne. Weiter wollte er aber auch nichts behaupten, nur um die abstracte Möglichkeit handelte es sich bei ihm. Darüber ob es in der Erfahrung irgend Jemanden gebe, welcher nicht gesündigt habe, begehrte er nicht zu streiten. Dagegen behauptete Cassianus Coll. XX. 10. „Entweder aus Unwissenheit, oder aus Vergessenheit, oder in Gedanken, oder in der Rede, oder aus Uebereilung (per obreptionem), oder aus Nothwendigkeit, oder aus Gebrechlichkeit des Fleisches fehlen wir häufig [18]) an jedem Tage entweder wider unsern Willen oder mit unserm Willen. — Denn mit einer solchen Leichtigkeit schreiten wir zu diesen Uebertretungen, gleichsam als nach einem Naturgesetze (tanquam naturali lege), fort, daß, mit wie großer Umsicht und Aufsicht (circumspectione atque custodia) man sie auch zu verhüten sucht, sie doch nicht gänzlich vermieden werden können." XXII. 7. „Es ist unmöglich (impossibile est), daß nicht entweder aus Unwissenheit, oder Nachlässigkeit, oder Eitelkeit, oder Uebereilung, oder in Gedanken, oder aus Nothwendigkeit, oder aus Vergessenheit gesündigt werde. Denn wenn auch Jemand die hohe Stufe der Tugenden bestiegen hat, daß er ohne Prahlerei die Worte des Apostels ausruft: Mihi autem pro minimo est ut a vobis iudicer —— nihil enim mihi conscius sum; so wisse er dennoch, daß er ohne Sünde nicht seyn könne. Denn nicht vergebens fügte eben dieser Lehrer hinzu: sed non in hoc iustificatus sum" u. s. w. Ferner ist nach dem 9ten Cap. Niemand ohne Sünde, mit Ausnahme Christi. Es giebt wohl Heilige, aber keine Unbefleckte. Im 11ten Cap. wird aus dem Ausspruche des Paulus (Röm. 8.), Christum venisse in similitudine carnis peccati, gefolgert, daß, da dies in Betreff Christi, welcher allein ohne Sünde gewesen, als etwas Ausgezeichnetes vom Apostel bemerkt werde, wir nicht ohne einen von der Sünde befleckten Körper seyn könnten. Eben daselbst, so wie Cap. 12., legt Cassian dem Menschengeschlechte eine peccatrix caro bei. Nach dem

---

18) Nach der Ausgabe des Gazet: frequenter incurrimus. Nach der basler: peccata incurrimus.

13ten Cap. weichen wir Alle durch die Nothwendigkeit der Natur ein wenig von der höchsten Vollkommenheit ab. Zum vollgültigsten Beweise, daß auch die Heiligen fehlen, wird das Beispiel des Apostels Petrus angeführt. Auch die Stelle Röm. 7, 14 ff.: Si autem quod nolo, hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum etc., welche Cassian den Theonas auf den Apostel Paulus sich beziehen läßt, welches auch die spätere Meinung des Augustinus war [19]), dagegen (Cap. 15.) Germanus jene Worte den Apostel nicht von sich selbst, sondern ex peccatorum persona sagen läßt, wird (Cap. 14.) als ein Beweis, daß Niemand ohne Sünde seyn könne, angeführt. Man vergl. Coll. XXIII. 1. 14 ff. Im 18ten Cap. daselbst sucht er aus biblischen Stellen zu beweisen, daß auch die Heiligen und Gerechten nicht ohne Sünde sind; durch diese werde der spitzfindige Einwurf widerlegt, wenn man sage, si nemo sine peccato, nullus est sanctus; et si nemo sanctus, nullus ergo salvabitur. Dies thut er auch im 19ten und 21sten Capitel. In ersterer Stelle führt er auch die fünfte Bitte des V. U. an: Dimitte nobis debita nostra, welche er in Uebereinstimmung mit der Vorschrift des achten Canons der Synode zu Carthago 418. erkärt, nach welchem die Heiligen diese Worte nicht für Andere, sondern für sich selbst sprechen, und auf die entgegengesetzte Erklärung das Anathema gesetzt ward. Als ächter Mönch bemerkt er im 20sten Capitel, daß wer sich selbst gewissenhaft prüfe, finden werde, daß er nicht eine Synaxis d. h. nicht eine einzige geistliche Zusammenkunft ohne die Unterbrechung eines Worts, einer That, eines Gedankens gehalten habe, und braucht auch dies zum Argument, daß Niemand ohne Sünde sey. De Incarnat. I. 3. führt Cassian als eine pelagianische Ketzerei die Behauptung an, daß der Mensch, wenn er wolle, ohne Sünde seyn könne.

So viel von der Art, wie sich Cassian den durch die Sünde Adam's verderbten Zustand der Menschen dachte.

---

19) Man vergleiche die pragmatische Darstellung des Augustinismus Thl. I. S. 341.

Mehrere Stellen anzuführen wäre überflüssig, da sie zur Aufklärung der cassianischen Lehre nichts beitragen würden. Nur dies verdient noch bemerkt zu werden, daß, obgleich Cassian den Körper für den Sitz des Bösen hielt, in welcher Beziehung nicht nur die Ausdrücke fragili carne circumdati (de Instit. Coenobb. XII. 17.), fragilitas carnis (Coll. XXII. 13.) vorkommen, sondern er auch sogar Coll. XXII. 7. von einer lutea carne redet, mit welcher der Mensch umgeben sey, er doch das Böse von dem Körper aus sich auf die Seele verbreiten ließ. Denn Coll. XXIV. 15. redet er von der Seele als dem Sitz der Laster. Er konnte sich dies nicht anders denken, als daß die Seele durch den Körper angesteckt werde. Dies stimmte ganz mit der platonischen Philosophie überein, mit welcher er ja nicht unbekannt geblieben war. Im 24sten Capitel eben dieser Collation läßt er den Teufel durch die sinnlichen Dinge die Herzen der Menschen fesseln, wodurch er sie von geistigen Freuden abziehe. Coll. III. 8. behauptet er, daß die Fehler, welche wir in dem sündigen Zustande uns aneignen, gemeinschaftlich dem Körper und der Seele ankleben, und daher die unsrigen sind. IV. 4. schreibt er unserm Geiste (menti nostrae) die Schwäche zu.

Da das Abweichende der cassianischen Lehre von der augustinischen nicht nur in Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand des Menschen, sondern auch in Beziehung auf die damit in so naher Verbindung stehende Lehre von der göttlichen Gnade, vorzüglich in der Vorstellung des Cassian von der Freiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande liegt, so wird diese nun noch besonders hervorgehoben werden müssen. Der Einfluß der Lehre des Chrysostomus wird hier nicht verkannt werden können.

Obgleich Cassian behauptete, daß die menschliche Natur nach Adam's Uebertretung und der in der Folge hinzugekommenen größern Verschlimmerung so verderbt sey, daß sie ohne das Verderben der Sünde nicht seyn könne, so ließ er doch die Freiheit des Willens auch in dem gegenwärtigen Zustande nicht gänzlich aufgehoben und vernichtet seyn. Dem Menschen ist, nach Cassian's Vorstellung, noch ein Vermögen übrig, nach welchem er wenigstens das Gute wollen

kann, obgleich er, um das Gute zu vollbringen, stets der Gnade bedarf. Aus uns selbst, ohne die innere Wirkung der Gnade, können der Anfang des guten Willens, die guten Gedanken, die guten Wünsche, der Anfang des Glaubens hervorgehen. Die innere Gnade setzt, um zu wirken, die eigenen Bestrebungen des Menschen voraus, und wirkt mit ihnen. Dies wird in der Folge aus Cassian's Lehre von der Gnade noch deutlicher hervorgehen.

Die vorzüglichsten auf die Freiheit des Willens sich beziehenden Stellen sind folgende.

In den Vorschriften, welche de Instit. Coenobb. den Mönchen ertheilt werden, heißt es IV. 42. „Deine Geduld sollst du nicht erwarten von der Tugend Anderer, das heißt, daß du sie dann nur besitzest, wenn du von Niemanden bist gereizt worden: daß dies nicht geschehe, hängt nicht von deiner Macht ab; sondern du sollst sie erwarten von deiner Demuth und Langmuth, welche von deinem Willen abhängt (quae in tuo pendet arbitrio).“ Hier wird also die Demuth und Langmuth von dem freien Willen des Menschen abhängig gemacht.

Coll. I. 17. wird gezeigt, was der Geist des Menschen über die Gedanken vermöge. „Daß der Geist des Menschen nicht unterbrochen werde durch Gedanken, ist unmöglich, sie aber aufnehmen oder verwerfen, ist der Bestrebung eines Jeden möglich [20]. Gleichwie nun ihr Ursprung nicht gänzlich von uns abhängt, so kommt die Verwerfung oder Erwählung derselben auf uns an. Gleichwohl ist nicht deswegen, weil wir gesagt haben, daß es unmöglich sey, daß der Geist durch Gedanken nicht beunruhigt werde (adiri), das Ganze einem Anfall oder jenen Geistern beizulegen, welche sie uns zuzuführen suchen; sonst würde nicht in dem Menschen der freie Wille bleiben, noch unsere Zurechtweisung von uns

---

20) Es findet sich zwar auch die Lesart omni studenti per gratiam Dei possibile est, aber nur in sehr wenigen und noch dazu jüngern Manuscripten. Die Worte per gratiam Dei sind daher ohne Zweifel ein späteres Glossem. Man vergl. Cuykii annotatio tertia ad Cassiani libros in Gazet's Ausgabe S. 652.

abhängen (nec liberum in homine maneret arbitrium, nec in nobis staret nostrae correptionis[21]) industria). Aber es ist größtentheils das Unsrige, daß die Beschaffenheit der Gedanken verbessert wird, und in unsern Herzen entweder heilige und geistige, oder irdische und fleischliche entstehen. Deshalb wird eine häufige Lesung und damit verbundene Betrachtung der heiligen Schrift angewandt, damit uns dadurch die Gelegenheit einer geistigen Erinnerung gewährt werde. Daher das häufige Absingen der Psalmen, damit uns dadurch eine stetswährende Berührung (compunctio)[22])

---

21) Nach der basler Ausgabe: correctionis, wodurch indessen der Sinn nicht geändert wird.

22) Compunctio wird theils subjective, theils objective genommen. Subjective ist es: Berührung, objective ist es: Reue, Zerknirschung, und entspricht dem Griechischen κατάνυξις, über welche wir zwei Reden des Chrysostomus besitzen. In der Bedeutung von Berührung kommt das Wort in der angezogenen Stelle und Coll. X. 10. vor; Reue heißt es de Instit. Coenobb. XII. 15. (delictorum compunctio per dies singulos augebatur, quanta puritas animi profecisset). In eben dieser Bedeutung steht es bei'm Faustus serm. ad Monachos: compunctionis augmentum, bei'm Julianus Pomerius de vita contemplativa I. 24.: doctor ecclesiae cor compunctione (durch die Zerknirschung) sui cordis accendat; ferner bei'm Fulgentius epist. II. 12., wo cordis compunctio der carnis libido entgegen gesetzt wird. Epist. III. 24. ist humilis compunctio demüthige Reue. In der Ueberschrift des 4ten Briefs und in demselben oft wird compunctio cordis für Reue des Herzens gebraucht. Im 1sten Cap. dieses Briefes: sancta compunctio. Im 2ten: compuncti cordis humilitas. Im 5ten: lacrymae, quae ex compunctione cordis veniunt. Von den Ketzern, die zur catholischen Kirche zurückkehren, sagt Fulgentius de Trinit. S. 161. cum compuncti corde ad ecclesiam catholicam humili pietate revertuntur. Vergl. de incarn. et grat. I. Ch. c. 9., wo es von den Juden, die nach Act. 2. durch die Predigt des Petrus gerührt wurden, heißt: cum Iudaei fuissent Petri praedicatione compuncti. In dem lib. cont. haeres. Praedestinati c. 17. wird gesagt: Quotidie antecedit voluntates nostras et gratia, et invitatio, et voluntas Dei, et compunctio, et promissio gaudii sempiterni, et terror aeterni supplicii. Hier

zu Theil werde. Deshalb werden die Nachtwachen, die Fasten, die Gebete so fleißig angewandt, damit der erschöpfte Geist nicht auf das Irdische denken, sondern das Himmlische und Erhabene betrachten könne." Hier wird also der freie Wille, welcher in das Vermögen zu verwerfen oder zu wählen, mithin in ein Wahlvermögen gesetzt wird, und der Fleiß in der Besserung dem Menschen selbst beigelegt. Die Lesung der heiligen Schrift, die Uebungen der Nachtwachen, der Fasten und des Gebets werden als Hülfsmittel dargestellt, deren sich der Mensch zur Stärkung im Guten zu bedienen habe. Eben dahin geht der Sinn des Gleichnisses im 18ten Capitel, in welchem die Wassermühle und der Geist des Menschen mit einander verglichen werden.

Nach Coll. III. 3. sollen wir streben, ein höheres Ziel der Vollkommenheit zu erreichen. Diese Aufforderung an den Menschen selbst setzt doch immer Willensfreiheit voraus. Nach Cap. 8. wird die Ablegung der Laster des vorigen Wandels als etwas dargestellt, was zu thun der Mensch mit aller Anstrengung sich beeifern soll. Dies kann doch bei einem absoluten Unvermögen des Menschen, also bei dem Mangel an Willensfreiheit keinesweges Statt finden. Ueberdem werden die Laster als etwas dem Menschen Eigenthümliches, was er also selbst, da er doch ein Geschöpf Gottes ist, durch Freiheit sich zugezogen haben muß, dargestellt. Im 12ten Cap. wird von dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade gehandelt. Hier legt er der menschlichen Kraft nur so viel bei, daß sie von der uns von Gott dargebotenen Gelegenheit einen mehr oder weniger kräftigen Gebrauch machen könne. Er erläutert die Sache durch das Beispiel Abraham's. „So wie es ein Entgegenkommen des rufenden Gottes war, Exi de terra tua; so war der Gehorsam von Seiten des hinausgehenden Abraham's." Obgleich er nun in eben diesem Capitel dem libero arbitrio

---

ist compunctio die Berührung des Herzens der Menschen durch die Verkündigung des göttlichen Worts. Eben so wird in Beziehung auf Gott in der epist. Gelasii 7. gesagt: nisi mentem potenti compunctione transfigat.

eine infirmitas, ja sogar eine pravitas zuschreibt, auch gesteht, daß es proclivius vel ignoratione boni, vel oblectatione passionum ferri ad vitia (man vergl. die Parallelstelle de Instit. Coenobb. XII. 18.), und sich des Ausdrucks lubrica arbitrii facultas bedient, so ward das liberum arbitrium selbst doch immer gerettet, denn es steht ja nach ihm in der Freiheit des Menschen die Gnade anzunehmen oder ihr zu widerstehen. Den Anfang der Besserung schrieb er ausdrücklich der Gnade Gottes zu, in so ferne diese uns die Gelegenheit zur Besserung verschafft, so wie die Vollkommenheit; das Fortschreiten in der Besserung aber, welches er mit dem Ausdruck medietas bezeichnet, weil sie zwischen dem Anfange der Besserung und der Vollkommenheit in der Mitte steht, sowohl dem freien Willen als dem göttlichen Beistande gemeinschaftlich. Ein Mitwirken des freien Willens zum Guten ward also von Cassianus angenommen, und hierin näherte sich er allerdings dem Pelagianismus; durch die in der Folge zu erörternde Annahme aber, daß die Gnade Gottes zu jeder einzelnen Handlung ihren Beistand leiste, näherte er sich wiederum dem Augustinismus. Man vergl. Cap. 22. Bemerkenswerth ist es dabei, daß er sich der Ausdrücke cooperari und cooperatio nicht vom freien Willen, sondern nur von der Gnade bedient. Coll. XIII. 13. Auch hiebei lag wohl ein pelagianisches Element zum Grunde.

Nach Coll. VII. 4. „hängt die Beschaffenheit der Gedanken von uns ab. Es steht in unserer Macht, daß wir entweder den Aufflug (ascensus) d. h. die Gedanken, welche zu Gott emporsteigen, oder das Heruntersteigen (descensus) d. h. die Gedanken, welche zu dem Irdischen und Fleischlichen hinunterstürzen (corruentes), in unsern Herzen ordnen. W ü r d e n d i e s e n i c h t i n u n s e r e r G e w a l t s t e h e n, so würde der Herr nicht die Pharisäer gescholten haben: Quid cogitatis mala in cordibus vestris?" u. s. w. Folglich leitete Cassianus die G e s i n n u n g, also die eigentliche Moralität des Menschen von seiner Freiheit ab, und suchte diese durch biblische Stellen zu beweisen. Man vergl. Cap. 5., wo er der Mittel erwähnt, welcher sich der Mensch in dem Kampf gegen das Böse zu bedienen habe, deren Anwendung

er aber doch von dem Willen des Menschen abhängig macht Cap. 6. Im 8ten Cap. führt er die Freiheit, welche er postulirt, als einen Grund an, um zu beweisen, daß der Teufel keine unumschränkte Herrschaft über uns habe. „So wie die Dämonen das Vermögen der Anreizung (instigationis copia) haben, so haben wir die Kraft zu widerstehen oder die Freiheit nachzugeben (in nobis virtus respuendi, sive acquiescendi libertas est attributa). — Es ist daher ausgemacht, daß Niemand vom Teufel betrogen werden könne, als derjenige, welcher ihm den Beifall seines Willens zu geben vorgezogen hat. — Daher ist es klar, daß Jeder deshalb sündige, weil er den eindringenden bösen Gedanken nicht sogleich widersteht.“

Vorzüglich ist es aber die dreizehnte Collation, in welcher sich häufige Aeußerungen über die Freiheit des Menschen finden. Cassian ging hier von dem leitenden Grundsatze aus, daß sowohl die göttliche Gnade als die menschliche Freiheit vertheidigt werden müsse, und führte, um dies zu bewirken, eine große Menge biblischer Stellen an, z. B. XIII. 9. 10. Hier vergleicht er auch den Menschen mit einem Kranken, welcher von der Krankheit befreiet zu werden verlange, aber stets der Hülfe bedürfe. „Diese zwei Stücke“ sagt er im 11ten Cap. „das heißt sowohl die Gnade, als auch der freie Wille scheinen zwar sich einander entgegenzustehen, aber beide stimmen mit einander zusammen, und daß wir beide auf gleiche Weise annehmen müssen, schließen wir mit Berücksichtigung der Frömmigkeit (pietatis ratione colligimus), damit wir nicht, indem wir eines von diesen dem Menschen entziehen, über die Regel des Kirchenglaubens hinauszugehen scheinen.“ Hier erklärt Cassian also die Annahme des freien Willens für etwas, das mit der ecclesiasticae fidei regula übereinstimme. Daß David in seiner Erniedrigung seine Sünden erkannt habe, schreibt Cassian im 13ten Cap. der Freiheit des Willens zu. Im 14ten Cap. stellt er den Glauben des Hauptmann's im Evangelio und des Abraham, worunter man aber nicht den Glauben im Sinne der lutherischen Dogmatik, sondern das Fürwahrhalten der geschichtlichen Erscheinungen im Leben

Jesu zu verstehen hat, als abhängig vom freien Willen des Menschen dar. In Beziehung auf jenen führt er die Worte des Erlösers an: non inveni tantam fidem in Israel, und fährt fort: „Von keinem Lobe und Verdienste würde es seyn, wenn Christus das an ihm vorgezogen hätte, was er selbst gegeben hatte. Sonst würde er gesagt haben: Non dedi tantam fidem in Israel.“ In Beziehung auf diesen, den Abraham, sagt er: „Die göttliche Gerechtigkeit wollte nicht jenen Glauben versuchen, welchen ihm der Herr einflößte, sondern jenen, welchen er einmal berufen und erleuchtet von dem Herrn durch die Freiheit des Willens darlegen konnte.“ Noch mehrere Beispiele von einer Versuchung des Glaubens führt er in jenem Capitel aus der Bibel an, und schließt nun so: „Und wozu sollten jene sogar versucht werden, welche er so schwach und gebrechlich kennt, daß sie mit ihrer Kraft keinesweges dem Versucher zu widerstehen vermögen? Aber gewiß würde die Gerechtigkeit des Herrn nicht zugelassen haben, daß jene versucht wurden, wenn er nicht gewußt hätte, daß in ihnen eine gleiche Kraft zu widerstehen sey, durch welche sie nach einem billigen Urtheile entweder für Schuldige oder für Lobenswerthe gehalten werden.“ Die Hauptstelle für die Ansicht Cassian's von der Freiheit des Menschen, in welcher der Gegensatz gegen Augustin's Theorie deutlich genug sich ausspricht, finden wir aber im 12ten Capitel. „Man muß nicht annehmen, daß Gott den Menschen so geschaffen habe, daß er das Gute jemals so wenig wollen als thun könne. Er hätte ihm ja nicht den freien Willen verliehen, wenn er ihm nur zugestanden hätte, das Böse zu wollen und zu können, aber nicht das Gute aus sich selbst zu wollen und zu können.“ Cassian legte also dem Menschen eine possibilitas boni ausdrücklich bei, welche er jedoch, wie sich dies aus den bereits angezogenen Stellen ergiebt, noch mehr aber aus den bei seiner Theorie von der Gnade anzuführenden ergeben wird, vorzüglich auf das Wollen beschränkte, jedoch auch auf den Verstand oder auf das Vermögen des Menschen bezog, das Wahre und Gute zu erkennen, da das Wollen ja immer das Erkennen voraussetzt. Um diese possibilitas boni zu beweisen, be-

diente er sich mehrerer sowohl alt- als neu-testamentlicher Schriftstellen. „Damit der Herr bezeichnete, daß in ihnen die Möglichkeit des Guten sey, schalt er die Pharisäer. Quid autem, sagte er, etiam ex vobis ipsis non iudicatis quod bonum est? Dieses hätte er ihnen nicht gesagt, wenn er nicht gewußt hätte, daß sie, nach einem natürlichen Urtheil (iudicio naturali), das was Recht ist, unterscheiden konnten." — Aber nicht allein aus biblischen Stellen, sondern auch aus dem in der frühern Kirche in so großem Ansehen stehenden Hermae Pastor suchte Cassian die Freiheit des menschlichen Willens als eine possibilitas boni et mali zu beweisen. „Daß dem Menschen auf jede Seite" (das heißt, zum Bösen wie zum Guten) „die Freiheit des Willens beiwohne (adiacere), lehrt auch jenes Buch, welches liber Pastoris genannt wird, auf das deutlichste, in welchem zwei Engel einem jeden von uns anhangend dargestellt werden, ein guter und ein böser, es aber in des Menschen Wahl gelassen wird, wem er folgen will. Und daher bleibt immer in dem Menschen der freie Wille, welcher die Gnade Gottes entweder vernachlässigen oder lieben kann." Man vergl. Coll. XXI. 5.

Da nun Cassian dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande die Freiheit des Willens zuschrieb, so mußte er ihm auch ein dem Augustinus so sehr verhaßtes meritum im guten Sinne lassen. Daß er dies that, erhellet schon aus mehreren angeführten Stellen. Auch stand ein solches meritum mit dem übrigen anthropologischen Lehrbegriff Cassian's in dem genauesten Zusammenhange. Ein Verdienst ist es ja schon immer, wenn der Mensch der Gnade nicht widersteht. Es werden daher auch häufig merita von Seiten der Menschen erwähnt, z. B. Coll. VII. 5. merita triumphorum, und diese bestehen darin, daß wir den bösen Gedanken Widerstand leisten. XVIII. 1. „indem die göttliche Gnade ein Zeugniß seinen Verdiensten gab (divina gratia testimonium meritis eius reddente)." Auch dem Glauben legte Cassian, und zwar ganz consequent nach seiner Vorstellung von ihm, ein meritum bei Coll. XX. 8. „Zuweilen wird auch durch das Verdienst der Barmherzigkeit und des Glau-

bens die Seuche der Laster vertilgt, nach jenem Ausspruche: Per misericordiam et fidem purgantur peccata." Durch Barmherzigkeit und Glauben sollte also Vergebung der Sünden erlangt werden können. Doch sagt er selbst, daß diese so wenig als Bußübungen zur Tilgung unserer Vergehungen genügen, wenn sie die Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht tilge. Daher er denn auch die satisfactio selbst eine gratia nennt. XXIII. 5. werden dem Apostel Paulus magna meritorum stipendia beigelegt. Besonders bemerkenswerth ist es aber, daß Coll. XXI. 1. meritum Theonae von der gratia ausdrücklich unterschieden wird. Häufig ist nämlich der Ausdruck meritum zweideutig, da auch dasjenige, was wir durch die Gnade Gottes glücklich erlangt haben, nach kirchlichem Sprachgebrauche, wie bereits gezeigt ist, damit bezeichnet werden kann. Auch erklärte sich Cassian, wie wir in der Folge sehen werden, gegen das pelagianische gratiam Dei dispensari secundum meritum uniuscuiusque geradezu, und wollte, wie er Coll. XIII. 18. ausdrücklich behauptet, die summa salutis nostrae nicht dem Verdienst unserer Werke zugeschrieben haben. Auch führte er alle merita der Menschen im echtchristlichen Sinne auf Gott, als den Urheber alles Guten, zurück XXIV. 1. So wenig indessen Cassian geneigt zu seyn schien, ein meritum de condigno anzunehmen, indem Gott dem Menschen für die Anwendung seiner sittlichen Kraft nichts schuldig ist, und der Mensch dadurch nur seine Schuldigkeit erfüllt, so war er als Mönch doch wohl geneigt, dem mönchischen Leben ein meritum de congruo einzuräumen, und also demselben doch etwas Verdienstliches in einer gewissen Beziehung zu lassen. So sagt er von einem Mönche Serapion in der scetischen Wüste, daß er fast alle andere Mönche merito vitae übertroffen habe. Coll. X. 3.

IV. Neben der Vorstellung, welche Cassianus von der Freiheit des Willens hatte, stellte er die göttliche Gnade von einer erhabenen Seite dar, wie sich schon aus den über die Freiheit des Willens angeführten Stellen ergiebt. Seine Theorie von der Freiheit sollte der Gnade keinen Abbruch

thun, sondern beide sollten neben einander bestehen — dies war, wie wir bereits gesehen haben, der leitende Grundsatz, von dem er ausging. Es mußte daher die menschliche Freiheit immer der Unterstützung der göttlichen Gnade bedürfen. Und dies behauptete Cassian ausdrücklich. „Die menschliche Kraft (virtus)" heißt es Coll. XII. 15. „ist nichts, wenn die göttliche Kraft ihr nicht geholfen hat." — „Wenn der Mensch auch mit allen Kräften zur Besserung strebt, so kann er doch des Guten nicht theilhaftig werden, wenn er es nicht durch die Freigebigkeit des göttlichen Geschenks erhalten hat, nicht durch die Anstrengung seiner Kraft (operis sui studio)." XIII. 1. — Aber in welchem Verhältnisse Cassian sich die Gnade zur Freiheit dachte, das ist gerade der schwierige, aber auch, weil das Characteristische der cassianischen Lehre gerade in dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade besteht, der wichtigste und interessanteste Punct, und verdient eben deshalb einer ausführlichen Darstellung. Schwierig ist derselbe deshalb, weil der Ausdruck G n a d e in einem sehr verschiedenen Sinne bei'm Cassian vorkommt, und Stellen vorhanden sind, welche eben deshalb, weil nicht jedesmal der Sinn klar ist, in welchem er ihn nimmt, sich zu widersprechen scheinen. Ueberhaupt ward, welches man nicht hätte erwarten sollen, da schon Pelagius das Bedürfniß, den Begriff der Gnade genauer zu bestimmen, gezeigt hatte, nach den Zeiten des Augustinus weniger auf die scharfe Bestimmung dieses Begriffs gedacht. Es konnte der Grund in den Zeitverhältnissen liegen. Vielleicht fürchtete man in den Verdacht der pelagianischen Ketzerei zu fallen, und suchte dieser Besorgniß dadurch zu entgehen, daß man den Begriff der Gnade, um welchen es sich vorzüglich handelte, in einer schwankenden Unbestimmtheit hielt, oder, was bei Köpfen, die an kein strenges philosophisches Denken gewöhnt waren, nicht auffallen dürfte, man behauptete wirklich widersprechende Sätze.

Bei Auseinandersetzung des cassianischen Lehrbegriffs in Bezug auf die Gnade kann es nicht auf Stellen in seinen Schriften ankommen, in welchen er von der Erweisung der göttlichen Gnade überhaupt, also von göttlichen Wohltha-

ten gegen die Menschen, welche zu fordern sie nicht berechtigt sind, redet. Denn hier geschieht ja nur einer allgemeinen christlichen Vorstellung Erwähnung, worüber auch kein Streit zwischen Augustinus und Pelagius Statt fand. Hieher gehören ferner nicht die Stellen, in welchen er von den Gnadenerweisungen des Erlösers bei Heilung der Kranken redet (Coll. XIII. 16.), oder wo er der Vergebung der Sünden als einer gratia gedenkt, und sie durch äußere Bußübungen bedingt seyn läßt (XX. 5. 7. 8. vergl. XXIII. 15.), oder der benigna gratia salvatoris überhaupt erwähnt (XXIV. 25.); wo er die Taufe eine generalis gratia nennt, weil durch dieselbe Vergebung der Sünde erlangt werde (XX. 8. XXIII. 15.); wo er der evangelicae gratiae illuminatio gedenkt, indem er diese dem Zustande unter dem Gesetze des A. T. entgegensetzt (XXI. 33. vergl. 5. 34.). Hier und an andern Orten ist gratia so viel als der gnadenvolle Zustand des N. T., in welchem die Lehre des Evangelii verkündigt wird; in welchem Sinne XVII. 31. von einer libertatis g r a t i a, und de Incarn. II. 4. von einer nova g r a t i a die Rede ist. Coll. XXIII. 15. wird die redemptio der gratia zugeschrieben. Hier findet man auch den Ausdruck lex gratiae. Cap. 21. wird das Abendmahl (Dominica communio) gratia genannt. Auch gedenkt er XV. 1. der signorum gratia d. h. der Wundergabe, welche den Aposteln und vielen Heiligen zu Theil geworden sey.

Stellen dieser Art, in welchen die Gnade als eine äußere Veranstaltung zum Geisteswohl des Menschen erscheint, oder der göttlichen Güte, welche denen, die es nicht verdient haben, erzeigt wird, unter dem Namen der Gnade erwähnt wird, können hier nicht in Betracht kommen, denn aus ihnen würde nichts, was dem cassianischen Lehrbegriff als solchem eigenthümlich wäre, bewiesen werden können. Dagegen verdient hier vor allen eine Stelle angeführt zu werden, in welcher Cassian sich im Gegensatze gegen den Pelagianismus über die Gnade ausspricht.

„Nicht allein wollen wir Gott dafür danken," heißt es de Instit. Coenobb. XII. 18., „daß er uns sowohl vernünftig erschaffen, mit dem Vermögen des freien Willens begabt,

die Gnade der Taufe so wie die Kenntniß und die Hülfe des Gesetzes verliehen hat, sondern auch für dasjenige, was uns durch seine tägliche Vorsehung zu Theil wird; daß er nämlich uns von den Nachstellungen der Widersacher befreiet, daß er mit uns wirkt (cooperatur nobis), daß wir die Laster des Fleisches (vitia carnis) überwinden können; daß er vor Gefahren, auch ohne daß wir es wissen, uns schützt; daß er vor dem Fallen in Sünde uns sichert, daß er uns unterstützt und erleuchtet, daß wir selbst die Hülfe, welche uns zu Theil wird (worunter einige nur das Gesetz verstehen wollen), einzusehen und zu erkennen vermögen, daß wir für unsere Nachlässigkeiten und Vergehungen durch seine verborgene Einwirkung (inspiratione eius) gestraft werden [23]), daß wir durch seine Begnadigung heimgesucht und zu unserm Heile gezüchtigt werden, daß wir von ihm zuweilen (nonnumquam) selbst wider unsern Willen zum Heile gezogen werden (etiam inviti trahimur ad salutem), endlich daß er unsern freien Willen selbst, welcher sich mehr den Lastern zuwendet, zur Besserung lenkt, und zu dem Wege der Tugenden durch die Heimsuchung seines Antriebes treibt (instigationis suae visitatione contorquet)."

Obgleich man auch in dieser Stelle eine Definition der Gnade und eine ausdrückliche Unterscheidung der innern von der äußern gänzlich vermißt, so ist doch Cassian's Theorie ihrem ganzen Umfange nach in derselben, wenn auch nur in allgemeinen Zügen, angedeutet, und die ferner anzuführenden Stellen werden nur den Sinn dieser Stelle klarer entwickeln, und die Andeutungen derselben bestimmter darlegen. Cassian beschränkte also nicht die Gnade auf die äußere, welches man dem Pelagius und dessen Anhängern, obgleich mit Unrecht, vorgeworfen hat, sondern nahm an Einwirkungen des heiligen Geistes auf den Menschen, welche nicht allein auf den Verstand, sondern auch auf den Willen sich bezögen. Denn dies setzen die Worte „er unterstützt und erleuchtet uns, daß wir selbst die Hülfe, welche uns zu Theil wird," also die Gnade, „einzusehen und zu erkennen vermö-

23) Statt cum pungimur ist unstreitig compungimur zu lesen.

gen, er lenkt unsern freien Willen selbst zur Besserung" u. s. w. außer allen Zweifel. Was es heiße, daß wir auch zuweilen wider unsern Willen zum Heile gezogen werden, wird sich in der Folge ergeben.

Wir gehen jetzt zu den übrigen Stellen, in welchen Cassian seine Theorie von der Gnade dargelegt hat, über, und zwar nach der Zeitfolge.

De Instit. Coenobb. VI. 5. sagt Cassian, daß die Ueberwindung des unreinen Geistes der Unkeuschheit nicht durch die bloße Kraft des Menschen erreicht werden könne, sondern daß er dazu des göttlichen Beistandes bedürfe. „Dies vermag der menschliche Fleiß nicht zu vollführen (Hoc industria humana perficere non praevalet)." Der Ausdruck vollführen (perficere) ist hier nicht zu übersehen, wie die Folge der Untersuchung zeigen wird. — Cap. 6. heißt es, „daß so wie überhaupt zur Förderung jeder Tugend und zur Austreibung aller Laster die göttliche Gnade erforderlich sey, so zeige sich vorzüglich bei der Erlangung der Keuschheit die eigenthümliche Wohlthat und das besondere Geschenk Gottes." Cap. 14. nennt Cassian die scientia spiritalis eine gratia Dei, meint aber, daß diese, so wie die übrigen Gaben Gottes, nur denen verliehen werden, welche sich durch Fleiß und Anstrengung derselben würdig machen. Daß indessen Cassian deshalb nicht ein scholastisches meritum de condigno angenommen habe, wird sich aus den in der Folge anzuführenden Stellen ergeben. XII. 4. werden auf den Lucifer, welcher durch seinen Stolz fiel und aus einem Erzengel ein Teufel ward, die Worte des 52sten Psalms angewandt: Tunc ruinam eius videntes iusti timebunt, et super eum ridebunt cet., mit dem Zusatze: quod etiam ad hos, qui se sine protectione auxilioque Dei summum bonum perficere posse confidunt, iustissime dirigetur. Also das sine protectione auxilioque Dei summum bonum perficere posse confidere wird für etwas Strafbares erklärt. Nach XII. 10. ist zur Erreichung der Vollkommenheit und Seligkeit der Beistand der göttlichen Gnade nothwendig, das Wollen und Laufen d. h. der gute Wille wird aber dem Menschen selbst zugeschrieben. Omne donum perfectum

desursum est, descendens a patre luminum. Dies sucht er im 11ten Capitel durch das Beispiel des bekehrten Schächers und des Königs David zu beweisen. Hier behauptet er auch ausdrücklich, daß unser gute Wille und unsere Anstrengung uns der göttlichen Gnade keineswegees würdig machen. „Den Anfang der Berufung und des Heils der Menschen erwägend, wobei wir nicht durch uns und durch unsere Werke, nach dem Ausspruche des Apostels, sondern durch das Geschenk und die Gnade Gottes gerettet sind, werden wir deutlich bemerken können, wie die Summe der Vollkommenheit nicht von dem Wollenden und Laufenden, sondern von dem erbarmenden Gotte abhängt, welcher keineswegees nach dem Verdienste unserer Anstrengungen oder unsers Laufes uns zu Siegern über die Laster macht, oder im Verhältnisse der Bestrebungen unsers Willens einen so hohen Gipfel der Unsträflichkeit (integritatis) nach Unterjochung des Fleisches, welches uns umgiebt, uns ersteigen läßt. Denn keine Trübsal (afflictio) dieses Körpers, keine Zerknirschung (contritio) des Herzens kann würdig machen, jene wahre Keuschheit des inwendigen Menschen zu erlangen, so daß er eine so große Tugend der Reinheit, welche nur den Engeln anerschaffen und im Himmel einheimisch ist, blos durch menschliche Anstrengung, d. h. ohne die Hülfe Gottes zu besitzen vermöge; weil die Vollbringung alles Guten von der Gnade dessen kommt, welcher eine so große Fortdauer der Seligkeit (tantam perennitatem beatitudinis) und Unermeßlichkeit des Ruhms dem kleinen Willen und unserm kurzen und geringen Laufe mit großer Freigebigkeit geschenkt hat." Hiemit ist dasjenige zu verbinden, was im 13ten Cap. gelehrt wird. „Die aegyptischen Väter sagen, daß Niemand von fleischlichen Fehlern gänzlich gereinigt werde, der nicht eingesehen habe, daß alle seine Arbeit und Anstrengung zur Erlangung einer so großen Vollkommenheit nicht genügen könne, und der nicht sowohl durch die Unterweisung des Lehrers, als vielmehr durch eigene Erfahrungen, Kraftanstrengung und Versuche unterrichtet erkenne, daß sie nur durch die Erbarmung und Hülfe Gottes erlangt werde. Denn um so herrliche und ausgezeichnete Belohnungen der

Reinheit und Unsträflichkeit zu erlangen, kann bei aller Anstrengung im Fasten, Nachtwachen, Lesen und Entferntseyn von der menschlichen Gesellschaft Niemand würdig (condignus) seyn, der sie durch das Verdienst seiner Anstrengung oder Arbeit erhalten will. Denn niemals wird eigene Arbeit oder menschliche Anstrengung das göttliche Geschenk aufwiegen, wenn es nicht demjenigen, welcher es verlangt, durch die göttliche Erbarmung verliehen ist."

Aus diesen Stellen erhellt, daß Cassian gelehrt habe, die Gnade sey nothwendig, um die Vollkommenheit der Tugend und die ewige Seligkeit zu erlangen, aber nicht zu dem Anfange der Bekehrung und des Heils. Aus uns können, dem Cassianus zufolge, gewisse Anfänge des guten Willens seyn ohne die inwendig bewegende und antreibende Gnade Christi. Diese Anfänge bestehen in dem Bekehrt-, Geheilt-, Gerettetseyn-, Guthandeln-Wollen. Die Gnade Gottes ist uns aber zu verleihen, um die frommen Bestrebungen und Wünsche zu fördern, zur Ausführung zu bringen und zu vollenden. Uebrigens erlangen wir diese Gnade keinesweges de condigno, da die Größe der göttlichen Gnade mit der Geringfügigkeit der menschlichen Anstrengung keinesweges verglichen werden kann, obgleich die göttliche Gnade auf den Eifer und die Bestrebung des Menschen Rücksicht nimmt.

Daß dies die Meinung Cassian's gewesen sey, erhellet noch deutlicher aus dem 14ten Capitel desselben Buchs, wo die Berücksichtigung eines pelagianischen Einwurfs gegen die Gnade ganz unverkennbar ist. Hier heißt es nun: „Ich sage dies nicht, damit ich, die menschlichen Bemühungen verkleinernd, vom Bestreben und von der Anstrengung der Arbeit Jemanden zurückzurufen unternehmen sollte. Aber ich behaupte auf's bestimmteste nicht nach meiner Meinung, sondern nach der Meinung der Väter" (nämlich der aegyptischen), „daß die Vollkommenheit ohne diese Bestrebungen überhaupt nicht zu erreichen stehe, eben so wenig aber ohne den Beistand Gottes von Jemanden gänzlich erreicht werden könne. So wie wir nämlich sagen, daß die menschlichen Bestrebungen sie durch sich selbst ohne die Hülfe Got-

tes nicht erreichen können, so behaupten wir, daß die Barmherzigkeit und Gnade Gottes nur den Arbeitenden und sich Anstrengenden verliehen, und, um mit dem Apostel zu reden, den Wollenden und Laufenden ertheilt werde.“ Damit man aber nicht glaube, Cassian nehme mit den Pelagianern an, daß die Gnade nach **Verdienst** ertheilt werde, fügt er hinzu: „Wir sagen nach dem Ausspruche des Heilandes, daß zwar den Bittenden gegeben, und den Anklopfenden geöffnet, und von den Suchenden gefunden werde; aber daß unsre Bitte, unser Suchen und Anklopfen keine Würdigkeit verleihe, wenn nicht die Barmherzigkeit Gottes das, was wir bitten, gegeben, oder, was wir anklopfen, geöffnet, oder, was wir suchen, hat finden lassen. Denn er ist bereit, wenn von uns ihm nur die Gelegenheit des guten Willens gegeben wird, dies alles zu verleihen.“ Von uns hängt es also ab, den guten Willen Gott darzubringen, durch welchen aufgefordert er die Geschenke seiner Gnade uns mittheilt. Gott verleiht nur denen, welche sich bestreben, seine Gnade. Ein Verdienst spricht aber Cassian diesem Willen in so fern ab, als Gott dem Menschen nichts schuldig ist, und daher die Ertheilung der Gnade doch immer ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit bleibt, da wir durch unsern guten Willen bei Gott nichts verdienen können.

Ferner heißt es im 16ten Capitel: „Nach den Lehren und Unterweisungen der aegyptischen Väter sollen wir auf die beschriebene Weise nach der Reinheit des Herzens trachten, indem wir der Fasten, der Nachtwachen, des Gebets, der Zerknirschung des Herzens und der Abtödtung des Körpers uns befleißigen (contritioni cordis et corporis operam dantes), und nicht, indem diese Krankheit“ (der Stolz) „uns aufbläht, dies alles vernachlässigen. Denn nicht allein müssen wir glauben, daß wir die Vollkommenheit selbst durch unsern Fleiß und unsere Anstrengung nicht besitzen können, sondern nicht einmal dasjenige, was wir, um sie zu besitzen, thun, d. h. unsere Arbeiten, Anstrengungen und Bestrebungen, ohne **die Hülfe des göttlichen Schutzes, und die Gnade seiner Inspiration, Züchtigung**

und Ermahnung vollenden können, welche (Gnade) er nämlich unsern Herzen entweder durch einen andern oder durch sich selbst uns heimsuchend (visitans) gnädig einzugießen pflegt." Es werden also vier Gnadenmittel genannt, divina protectio, inspiratio, castigatio und exhortatio, bei deren Ermangelung wir unsere Arbeiten, Anstrengungen und Bestrebungen nicht vollenden können. Diese Gnadenmittel werden in dem folgenden Capitel nach vielen Stellen der Psalmen einzeln durchgegangen und empfohlen. — Also sowohl zur Vollkommenheit der Tugend überhaupt, als auch um unsere Bestrebungen und Anstrengungen zur Erlangung der Tugend zu vollenden, ist die schützende, erleuchtende (inspiratio), strafende und ermahnende Gnade nöthig. Die Wirkung der Gnade dachte sich Cassian theils als eine mittelbare, indem Gott uns durch Andere heimsucht, theils als eine unmittelbare, indem er es durch sich selbst thut. Ueberdem heißt es noch in eben diesem Capitel: „Der Urheber unsers Heils unterrichtet uns, was wir bei jedem, was wir thun, nicht allein denken, sondern auch bekennen müssen. Non possum ego, sagt er, a me ipso facere quicquam: pater autem in me manens, ipse facit opera. Er sagt nach der Person des angenommenen Menschen (ex persona assumpti hominis), daß er nichts aus sich selbst thun könne; und wir, die wir Staub und Asche sind, glauben wir, daß wir der Hülfe des Herrn in demjenigen, was sich auf unser Heil bezieht, nicht bedürfen? Laßt auch uns daher lernen, indem wir bei jeder Handlung sowohl unsere Schwachheit, als auch seinen Beistand empfinden, täglich mit den Heiligen auszurufen, Impulsus versatus sum ut caderem, et Dominus suscepit me."

In der schon oben angeführten Stelle des 18ten Cap. heißt es unter andern, daß wir auch zuweilen selbst wider unsern Willen zu unserm Heile von Gott gezogen werden. A Deo nonnumquam etiam inviti trahimur ad salutem. Merkwürdig sind diese Worte, und es dürfte bei'm ersten Anblick scheinen, als wenn Cassian sich selbst widerspräche, und widersprechende Behauptungen aufstellte, da er an andern Stellen den Anfang des guten Willens auf

den Menschen selbst zurückführt. Aber wenn wir tiefer in den Gedankenkreis Cassian's hineingehen, und das Wort nonnumquam genau erwägen, so verschwindet der Widerspruch.

Cassian glaubte nämlich die beiden Grundwahrheiten festhalten zu müssen: der Mensch hat Freiheit des Willens und die Gnade Gottes wirkt auf überschwengliche Weise. Wollte er die Freiheit des Willens dem Menschen lassen, so mußte er ihm das Vermögen des guten Willens einräumen. Der Mensch kann also das Gute denken, wollen, verlangen. Die Freiheit des Willens darf aber auf der andern Seite der göttlichen Gnade keinen Eintrag thun, denn diese läßt sich nicht in enge Schranken fesseln, und wie ein Naturmechanismus auffassen. Die Gnade Gottes zieht zuweilen die Menschen wider ihren Willen zum Heile. Denn warum sollte die Gnade auch nicht den Willen des Menschen überwinden können? Und daß sie ihn zuweilen überwinde, dies lehrten ja den Cassian die Beispiele des Paulus und Anderer, welche in den heiligen Büchern vorkommen. „Paulus scheint gleichsam (veluti) wider seinen Willen auf den Weg des Heils gezogen zu seyn.“ Coll. III. 5. — Auf diese Weise wollte Cassian dem freien Willen nicht zu nahe treten, aber auch auf der andern Seite die Gnade nicht beschränken und dadurch der heiligen Schrift widersprechen. Durch diese genaue Erwägung wird über die ganze Lehre des Cassian von der Gnade und ihrem Verhältnisse zum freien Willen ein gewisses Licht verbreitet, und der scheinbare Widerspruch in einzelnen Stellen entfernt. Denn wenn auch die Gnade zuweilen den Menschen wider seinen Willen zieht, so wird doch dadurch, wie dies bei der augustinischen Theorie der Fall war, nach welcher die Gnade selbst das Vermögen des Wollens hervorbringen sollte, dies Vermögen nicht aufgehoben, sondern nur das Hervortreten, die Aeußerung des Wollens herbeigeführt. Der Mensch kann das Gute wollen, wenn Gott auch nach seiner unerforschlichen Weisheit und Güte zuweilen dem Willen selbst zuvorkommt.

Cap. 23. „Es erhellet augenscheinlich, daß Niemand das Ziel der Vollkommenheit und Reinheit anders errei-

chen könne, als durch wahre Demuth, welche er vorzüglich gegen die Brüder beweisend auch Gott in dem Innersten seines Herzens darlegt, indem er glaubt, daß ohne seinen Schutz und Beistand (protectione eius atque auxilio), welcher ihm in jedem Augenblicke geleistet wird (per singula momenta delato), er die Vollkommenheit, welche er begehrt und zu welcher er strebt, nicht gänzlich erreichen könne." In den Worten per singula momenta delato liegt eine nicht zu verkennende Anspielung auf die Behauptung der Pelagianer, daß die Gnade nicht zu einer jeden einzelnen Handlung verliehen werde (gratiam Dei et adiutorium non ad singulos actus dari). Man s. Darstellung des August. Thl. I. S. 235. f. Der Beistand der Gnade ist also dem Cassian zufolge nicht ein vorübergehender, sondern ein stetiger.

Cap. 33. „Diese Demuth gegen Gott laßt uns festhalten. Dies wird von uns auf die Weise erreicht werden, daß wir einsehen, daß wir selbst ohne seine Hülfe oder Gnade, was die Vollendung (consummationem) der Tugenden betrifft, nichts vollführen (perficere) können. Aber daß auch dies, daß wir die Einsicht glücklich erlangt haben (intelligere meruimus), sein Geschenk sey, laßt uns in Wahrheit glauben." Hier wird also auch die Einsicht der göttlichen Gnade zugeschrieben. Die göttlichen Gnadenwirkungen erstrecken sich also nach Cassian's Lehre nicht blos auf den Willen, sondern auch auf den Verstand des Menschen. Der Verstand wird eben sowohl durch sie erleuchtet, als der Wille gestärkt wird.

Was nun die Collationen betrifft, so gehören etwa folgende Stellen aus ihnen hieher.

Coll. I. 15. „Gott zeigt sich auch durch die Hülfe seiner täglichen Gnadenerweisung (quotidianae dispensationis), wenn wir gewahr werden den Ruf, womit uns die Gnade seiner Erbarmung, ohne vorhergehende Verdienste, gerufen hat, wenn wir betrachten mit einiger Bewunderung, wie viele Gelegenheiten des Heils er den an Kindes Statt Anzunehmenden darbietet. Er hat uns nämlich so geboren werden lassen, daß selbst von der Wiege an uns die Gnade

und die Kenntniß seines Gesetzes gegeben ward, er selbst überwindet den Feind in uns, und beschenkt uns für den bloßen Beifall des guten Willens (pro solo bonae voluntatis assensu) mit der ewigen Seligkeit und mit stets währenden Belohnungen." Die gratia, welche uns von der Wiege an widerfährt, ist auch hier, so wie an andern bereits angeführten Stellen, nach damaligem kirchlichen Sprachgebrauch die Taufe, welche man vorzugsweise mit dem Namen gratia bezeichnete.

Coll. II. 1. wird von der christlichen Klugheit (discretio), welche Cassian nahm für das Vermögen, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen, das Begehrenswerthe von dem zu Fliehenden zu unterscheiden, gesagt, sie sey „eine nicht geringe Tugend, und könne nicht durch menschlichen Fleiß erlangt werden, wenn sie nicht durch das Geschenk und die Gnade Gottes verliehen würde." Sie werde vom Apostel unter die vorzüglichsten Gaben des heiligen Geistes gerechnet, indem er sage: Alii datur per spiritum sermo sapientiae: Alii fides in eodem spiritu: Alii gratia sanitatum in uno spiritu; und bald darauf: Alii discretio spirituum; und nachdem er die ganze Reihe der geistlichen Gnadengaben (spiritualium charismatum) vollendet, füge er hinzu: Omnia autem haec operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. „Ihr seht also," läßt Cassian den aegyptischen Abt Moses hinzusetzen, „daß dies Geschenk der Klugheit nicht ein irdisches und kleines sey, sondern die größte Belohnung der göttlichen Gnade."

II. 13. „Die heftige wollüstige Begierde (impugnationis ardor) wird nicht sowohl durch eigene Anstrengung, als durch die Barmherzigkeit und Gnade Gottes überwunden. — Niemand könnte die Nachstellungen der Feinde ertragen, oder das fleischliche Verlangen (carnales aestus), welches gewissermaßen mit einem natürlichen Feuer brennt, entweder auslöschen oder dämpfen, wenn nicht die Gnade Gottes entweder unserer Schwachheit hülfe oder sie beschirmte und befestigte (protegeret ac muniret)."

In der III. Coll. Cap. 10. bezieht Cassian den Anfang unsers Heils (initium nostrae salutis) auf Gott, in so ferne

er die Gelegenheit uns darbietet. Der Ruf ist von Gott, der freie Wille aber, durch den wir bereit sind, dem Rufe zu folgen, kommt von dem Menschen. „So wie wir durch die Eingebung Gottes aufgefordert (inspiratione Domini provocati) zu dem Wege des Heils hinzulaufen; so kommen wir auch geführt durch seinen Unterricht und seine Erleuchtung (magisterio ipsius et illuminatione) zu der Vollkommenheit der höchsten Seligkeit.“ „Wir müssen überzeugt seyn,“ heißt es im 12ten Cap., „daß wir, wenn wir auch jede Tugend mit unermüdeter Anstrengung unserer Kräfte (indefessis conatibus) üben, keineswegs durch unsern Fleiß und unser Bestreben die Vollkommenheit erreichen können, und die menschliche Thätigkeit (sedulitas) durch das Verdienst der Anstrengung nicht genüge, zu so erhabenen Belohnungen der Seligkeit zu gelangen, wenn wir nicht dieselben, indem der Herr mit uns wirkt, und unser Herz zu dem, was nützlich ist, lenkt (Domino nobis *cooperante*, et cor nostrum ad id quod expedit dirigente), werden erlangt haben. Daher sollen wir mit David betend, in jedem Augenblick (momentis singulis) sagen: Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea, und: Statuit supra petram pedes meos, et direxit gressus meos; damit jener unsichtbare Lenker des menschlichen Geistes geruhe, unsern freien Willen, welcher sowohl durch Unkenntniß des Guten, als auch durch die Ergötzung der Leidenschaften sich mehr den Lastern hinneigt, vielmehr zu der Befleißigung der Tugend hinzulenken (contorquere).“ Hier wird der Einfluß der innern Gnade auf den Willen des Menschen und die Mitwirkung derselben bei jeder einzelnen guten Handlung — denn das momentis singulis, worin wiederum eine Anspielung auf den Pelagianismus liegt, ist nicht zu übersehen — klar genug, und nicht ohne Beredsamkeit ausgesprochen. „Kein Gerechter“ fährt er noch in eben diesem Capitel weiter fort „genügt sich, um die Gerechtigkeit zu erhalten, wenn nicht die göttliche Gnade in jedem Augenblick (per momenta singula) ihm, wenn er straucheln und hinstürzen wollte (titubanti ei et corruenti), die Unterstützung ihrer Hand verlie-

hen hätte, damit er nicht hingestürzt gänzlich umkomme, wenn er durch die Schwäche des freien Willens gefallen ist." Im 14ten Capitel wird die Kenntniß des Gesetzes von der Belehrung und Erleuchtung Gottes abgeleitet, und durch Stellen aus den Psalmen bestätigt. „Die Kenntniß des Gesetzes begehren täglich heilige Männer nicht durch fleißiges Lesen, sondern durch die Belehrung und Erleuchtung Gottes zu erlangen." Auch hier wird also der Einfluß der Gnade auf die Erkenntnißkraft des Menschen behauptet. So wird auch im 15ten Capitel aus biblischen Stellen erwiesen, daß die Einsicht, durch welche wir die Befehle Gottes, welche im Gesetze enthalten sind, erkennen können, von Gott geschenkt werde. „David betet zu Gott: **Da mihi intellectum, ut discam mandata tua.** Er besaß allerdings den Verstand, welcher ihm einmal durch die Natur gegeben war, auch hatte er die Kenntniß der Befehle Gottes, welche im Gesetze beschrieben wurden; gleichwohl bittet er den Herrn, daß er diese Kenntniß vollkommner erlange, indem er wohl wußte, daß ihm keinesweges genügen könne, was ihm durch die Natur der Schöpfung eingepflanzt ist, wenn nicht durch die tägliche Erleuchtung des Herrn, um das Gesetz geistig zu verstehen und seine Befehle deutlicher zu erkennen, sein Sinn von ihm erleuchtet worden sey (**nisi quotidiana Domini illuminatione ad intelligendam spiritaliter legem ac mandata eius apertius agnoscenda, sensus ipsius ab eodem fuerit illustratus**)." Eben daselbst wird behauptet, daß unser guter Wille und die Vollendung des Werks von dem Herrn in uns erfüllt werde (**in nobis impleri**), und daß der Anfang unserer Bekehrung und unsers Glaubens uns von Gott geschenkt werde. Mit der letzten Aeußerung wollte Cassian, worauf auch der Zusammenhang zu führen scheint, wohl nichts weiter sagen, als daß uns die Gelegenheit der Bekehrung und des Glaubens, durch Anhörung des göttlichen Worts u. s. w., von Gott verliehen werde. „David betet: **Confirma Deus hoc quod operatus es in nobis**; indem er zeigt, daß ihm nicht genüge der Anfang des Heils, welcher ihm

durch das Geschenk und die Gnade Gottes verliehen worden, wenn er nicht durch eben dies Erbarmen desselben und durch die tägliche Hülfsleistung (quotidiana opitulatione) vollendet worden. Denn nicht der freie Wille, sondern Dominus solvit compeditos; nicht unsere Tugend, sondern Dominus erigit elisos; nicht der Fleiß im Lesen, sondern Dominus illuminat caecos, was im Griechischen lautet, κύριος σοφοῖ τυφλούς d. h. Dominus sapientes facit caecos. Nicht unsere Vorsicht (cautio), sondern Dominus custodit advenas; nicht unsere Tapferkeit (fortitudo), sondern Dominus allevat sive suffulcit omnes qui corruunt." — „Dies sagen wir aber," heißt es unmittelbar darauf weiter, „nicht damit wir unsere Bemühung, unsere Anstrengung und unsern Fleiß, gleichsam als ob er vergeblich und überflüssig angewandt werde, lähmen wollen (non ut studium nostrum vel laborem atque industriam quasi inaniter et superflue impendendo vacuemus); sondern damit wir einsehen, daß wir ohne die Hülfe Gottes weder anstreben können (adniti posse), noch daß unsere Bemühungen im Stande sind, eine so große Belohnung der Reinheit zu erlangen, wenn sie uns nicht durch die Unterstützung und Barmherzigkeit des Herrn zugetheilt worden ist." — Cassian wollte also keineswegs mit dem Augustinus die Bemühung, die Anstrengung und den Fleiß des Menschen aufheben, sondern nur den freien Willen, damit ihm nicht auf pelagianische Weise zu viel beigelegt werde, in seine rechten Schranken zurückführen, indem er lehrte, daß die Bemühungen des Menschen vergeblich seyen, wenn sie nicht von der Gnade Gottes unterstützt würden. „Wir müssen also," fügt er hinzu, „immer mit David singen, Fortitudo mea et laudatio mea, ist nicht der freie Wille, sondern, Dominus, et factus est mihi in salutem." Im 16ten Cap. lehrt Cassian, daß auch der christliche Glaube unkräftig (lubrica) und schwach, und keineswegs für sich genügend sey, wenn er nicht durch die Hülfe Gottes gestärkt worden. Die Vollendung des Glaubens sey Gott zuzuschreiben. Es sey thöricht und gotteslästerlich, bei den guten Handlungen etwas unserm Fleiße und nicht der

Gnade und der Unterstützung Gottes zuzuschreiben, da, nach dem Ausspruche des Herrn, Niemand ohne seine Eingebung und Mitwirkung (sine sua inspiratione vel cooperatione) geistliche Früchte hervorbringen könne. Also nur der Anfang des Glaubens ist dem freien Willen des Menschen selbst beizulegen. Auch daß wir die uns treffenden Versuchungen bestehen, ist nach dem 17ten Cap. der göttlichen Barmherzigkeit und Lenkung (moderatio) zuzuschreiben. Gott macht geschickt oder kräftigt unsere Herzen zu jedem guten Werke, und wirkt in uns nach seinem Wohlgefallen. Nach dem 18ten Cap. wird die Furcht Gottes, mit welcher wir ihn festhalten können, von dem Herrn uns eingegossen. Das 19te Cap. setzt genauer auseinander, was bei dem Anfange des guten Willens dem Menschen, und was Gott zuzuschreiben sey. Man sieht aus dieser Stelle deutlich, wie Cassian, ohne sich zu widersprechen, den Anfang des guten Willens bald dem Menschen, bald Gott zuschreiben konnte. Es geschah dies nämlich in verschiedener Beziehung. Er schrieb der Eingebung Gottes (Domino inspiranti) den Anfang des guten Willens zu, in so ferne Gott die Gelegenheit und den guten Erfolg verleiht. Gott fordert uns entweder unmittelbar, oder mittelbar „durch die Ermahnung irgend eines Menschen" zur Tugend auf. Inspiratio war also dem Cassian nicht blos etwas Unmittelbares, sondern auch, wie auch aus dieser Stelle hervorgeht, etwas Mittelbares. Zuweilen, wie dies z. B. bei'm Apostel Paulus der Fall war, zieht er gleichwohl den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt zur Tugend. — Cassian schrieb aber auch dem Menschen den Anfang des guten Willens zu, in so fern es in dem Willen des Menschen steht, ob er die von Gott dargebotene Gelegenheit benutzen will oder nicht. Die Annahme oder Verwerfung der Gnade ist also, wenigstens der Regel nach, die Sache des Menschen, und in dieser Beziehung glaubte Cassian, daß der Anfang des guten Willens ihm selbst müsse zugeschrieben werden. Im 22sten Cap. wird ein Einwurf gegen die göttliche Gnade zu Gunsten des freien Willens, welcher aus der angeführten Stelle des 51sten Psalms: Si

populus meus audisset me, entlehnt ist, beantwortet. Es wird hier bemerkt, daß das Hören doch immer ein vorhergehendes Reden Gottes voraussetze, und dies geschehe nicht blos durch das geschriebene Gesetz, sondern auch durch die täglichen Erinnerungen (monita). Der freie Wille des Menschen zeige sich daher in dem Ungehorsam des Volks, die Fügung und Hülfe Gottes (dispensatio Dei et auxilium) in dem Reden, welches dem Hören vorangehe, und in der Demüthigung, welche er über die Feinde verhängen würde, wenn er von dem Volke sey gehöret worden. „Durch das, was wir vorgetragen haben," wird mit Anspielung auf die pelagianische Behauptung, gratiam Dei et adiutorium non ad singulos actus dari, hinzugefügt, „wollen wir nicht den freien Willen des Menschen aufheben, sondern beweisen, daß ihm die Hülfe und Gnade Gottes an jedem Tage und in jedem Augenblicke nothwendig sey (huic adiutorium et gratiam Dei per singulos dies ac momenta necessariam)." Cassian's Ansicht tritt also auch hier deutlich genug hervor. Das Wesen des freien Willens besteht nach ihm darin, daß wir der göttlichen Gnade widerstreben, oder ihr folgen können. Der Anfang des guten Willens kommt aber in dem Sinne von Gott, als dieser zuerst dem Menschen die Gnade darbietet, theils durch die Gelegenheit, welche er ihm giebt, das göttliche Wort zu hören, theils aber auch durch die übernatürlichen Einwirkungen auf das Herz des Menschen, worauf ich im Sinne anderer Aeußerungen Cassian's auch die quotidiana monita beziehen möchte.

In der 4ten Collation wird im 5ten Cap. der Einfluß der Gnade auf den sittlichen Zustand des Menschen und auf die Befleißigung der Tugend auf eine nachdrückliche Weise geschildert. „Augenscheinlich erhellt es, daß die Gnade und Barmherzigkeit Gottes immer in uns wirke, was gut ist. Verläßt sie uns, so vermag nichts der Eifer des Arbeitenden (studium laborantis), und wie sehr sich auch der Geist anstrengt, so können wir doch den vorigen Zustand ohne die Hülfe Gottes nicht wiederum erlangen, und daß diese fortdauernd uns erfülle, hängt nicht vom Wollen und Laufen, sondern von dem Erbarmen Gottes ab. Im Gegentheil ver-

schmäht es diese Gnade zuweilen nicht, die Nachlässigen und Ermatteten durch die heilige Eingebung (inspiratione sancta) und den Reichthum geistiger Gedanken heimzusuchen; sie inspirirt (inspirat) Unwürdige, weckt auf (exsuscitat) Schlafende, und erleuchtet (illuminat) von der Blindheit der Unwissenheit Besessene, und bestraft und züchtigt uns gnädig, indem sie sich unsern Herzen eingießt, damit wir auch auf diese Weise angetrieben durch die Berührung (compunctione) derselben aus dem Schlafe der Trägheit aufzustehen aufgefordert werden. Endlich werden wir häufig sogar mit Wohlgerüchen, welche lieblicher sind als jede menschliche Zusammensetzung, bei diesen Heimsuchungen plötzlich erfüllt, so daß das Gemüth (mens) durch diese Wonne aufgelöst zu einer gewissen Exaltation des Geistes fortgerissen wird (in quendam spiritus rapiatur excessum), und vergißt, daß es im Fleische verweile." Die Gnade hat also dieser Beschreibung zufolge eine Kraft, welche nicht allein auf den Verstand, sondern auch auf den Willen wirkt, und das Gemüth des Menschen auf eine wunderbare Weise erfrischt. Bei dieser Einwirkung der Gnade läßt Cassian jedoch immer eine Theilnahme des freien Willens zu, wie auch aus dem unmittelbar vorhergehenden Capitel erhellet, wo unter andern das als ein Grund angegeben wird, warum uns die göttliche Gnade zuweilen verlasse, daß unsere Beharrlichkeit und Ausdauer sich zeige, und in uns offenbar werde, mit welcher Neigung (intentione) des Herzens und welchem Eifer (instantia) des Gebets wir nach der uns verlassenden Heimsuchung des heiligen Geistes trachten, und wir zugleich, erkennend, mit welcher Anstrengung jene verlorne geistige Freude im Bewußtseyn eines reinen Herzens erlangt werde, uns um so eifriger bemühen, die gefundene mit desto größerer Sorgfalt zu bewahren und festzuhalten. Man vergleiche das 6te Capitel, wo der eignen Kraft des Menschen es zugeschrieben wird, eine kurze Zeit den Versuchungen zu widerstehen, die längere Ausdauer ohne den Beistand der Gnade ihr aber abgesprochen wird. Als eine Parallelstelle zu jener mystischen Aeußerung über die Kraft der einwirkenden Gnade kann die Aeußerung des Abts Isaac im 10ten

Cap. der 10ten Collation betrachtet werden, wo er den vielfältigen Nutzen der von den Mönchen so oft gebrauchten davidischen Gebetsformel: Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandum me festina, auseinander setzt. „Habe ich, nach Ablegung der Aufgeblasenheit des Stolzes, durch die unaufhörliche Berührung (compunctione) des Geistes die Gnade (gratiam) der Demuth und Einfalt erlangt, so muß ich, damit nicht wieder (nach Psalm 36.) der Fuß des Stolzes (pes superbiae) mir komme, und die Hand des Sünders mich bewege, und ich härter leide wegen der Erhebung über meinen Sieg, mit allen Kräften ausrufen: Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandum me festina. — Fühle ich wieder die Richtung der Seele, das Gleichgewicht (stabilitatem) der Gedanken, die Heiterkeit des Herzens (alacritatem cordis) mit einer unaussprechlichen Freude und Exaltation des Geistes (mentis excessu) durch die Heimsuchung des heiligen Geistes erlangt zu haben, auch an geistigen Gefühlen ein Uebermaaß zu besitzen, habe ich ferner eine Offenbarung der heiligsten und mir vorher gänzlich verborgenen Einsichten durch die schleunige Erleuchtung des Herrn (repentina Domini illustratione) erlangt, so muß ich, damit es mir gelinge in dieser länger zu verweilen, mit Inbrunst (sollicite) und häufig ausrufen: Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandum me festina." — Im 15ten Cap. der 4ten Collation wird gelehrt, daß die Gabe der Reinheit von wollüstigen Trieben nicht ohne die Gnade Gottes besessen werden könne.

Coll. V. 14. „Es ist unmöglich, über irgend eine Leidenschaft den Sieg glücklich zu erlangen, ehe man eingesehen hat, daß man durch eigenen Fleiß und eigene Anstrengung den Sieg im Kampfe nicht erlangen könne, obgleich es, um gereinigt werden zu können, nothwendig ist, Tag und Nacht in angestrengter Sorgfalt zu verharren." Mit letzterem wird auf Fasten, Gebete und Nachtwachen im Geiste des Mönchsthums gezielt. Im 15ten Cap. wird gezeigt, daß wir ohne die Hülfe Gottes gegen die Laster nichts vermögen. „Es geziemt sich, daß wir, die wir sowohl durch

die Erfahrung, als auch durch unzählige Zeugnisse der Schrift belehrt sind, die Ueberzeugung haben, daß wir, wenn wir nicht durch die Hülfe des alleinigen Gottes unterstützt werden, so große Feinde nicht überwinden können, und daß wir auf ihn täglich das Ergebniß (summam) des Sieges zu beziehen haben."

Coll. VII. 1. wird behauptet, daß der Abt Serenus zu der vorzüglichen Reinheit in Ansehung fleischlicher Triebe durch die Hülfe der Gnade Gottes gelangt, und daß ihm die Gabe der Keuschheit durch eine besondere Wohlthat Gottes eingegossen (infusum) sey. „Wenn wir die Macht und die Anfälle der Dämonen fürchten," heißt es im 8ten Cap. „so laßt uns auf der andern Seite den Beistand und die Hülfe Gottes (protectiones atque auxilia) in Anschlag bringen, von welchem gesagt wird: Maior est qui in nobis est, quam qui in hoc mundo. Dessen Hülfe streitet für uns mit desto größerer Tapferkeit, als gegen uns ihre Menge kämpft. Denn Gott ist nicht nur der Rathgeber (suggestor), sondern auch der Begünstiger und Antreiber (fautor atque impulsor) zum Guten, so daß er uns zuweilen auch wider unsern Willen, und ohne daß wir es wissen, zum Heile zieht." 20. „Auf keine Weise würde irgend ein Heiliger im Stande seyn, die Bosheit solcher und so großer Feinde" (der Dämonen) „zu ertragen, oder könnte ihren Nachstellungen begegnen, ja nicht einmal ihre Grausamkeit und Wuth ertragen, wenn nicht Christus, unserm Kampf als der gnädigste Schiedsrichter und Kampfrichter vorsitzend, sowohl die Kräfte der Kämpfenden gleichmachte, als auch ihre unmäßigen Angriffe zurücktriebe und zurückhielte, und der Versuchung ein Ende machte, so daß wir's ertragen können."

Coll. IX. 18. „Wenn wir sagen, Geheiliget werde dein Name, so sagen wir mit andern Worten dies: Mache uns zu solchen, Vater, daß wir im Stande sind, deine Heiligung einzusehen oder zu fassen, oder wenigstens, daß du in unserm geistigen Wandel heilig erscheinst. Dies wird dann in uns auf eine wirksame Weise erfüllt, wenn die Menschen unsere gute Werke sehen, und unsern Vater, der im Himmel ist, preisen."

Coll. X. 11. wird die vielartige oder vielgestaltige Gnade Gottes, multiformis 24) gratia Dei, wodurch wir in immer erhabenere und verborgenere Mysterien geweihet werden, der Erleuchtung Gottes selbst zugeschrieben.

Wir gehen jetzt zu den sieben folgenden Collationen über, in welchen, vorzüglich in der dreizehnten, Cassian seine Ansichten über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade freier darlegt, als in den zehn vorhergehenden, oder vielmehr seine aegyptischen Mönche darlegen läßt.

Coll. XII. 5. „Der nur allein faßt wirklich den Sinn und Verstand des Verses: Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi, ne commovear, welcher zu jener Reinheit des Körpers und der Seele kommend einsieht, daß er in jedem Augenblicke, um nicht in den alten Zustand zu versinken, von dem Herrn bewahrt werde (conservari), und daß seine Rechte d. h. seine heiligen Handlungen von ihm fortwährend unterstützt werden (communirt). Denn der Herr steht seinen Heiligen nicht zur Linken (weil der Heilige nichts Linkes hat), sondern immer zur Rechten, wird aber von den Sündern und Gottlosen nicht gesehen, weil sie nicht jene Rechte haben, welchen der Herr gewohnt ist beizustehen, und mit dem Propheten nicht sagen können: Oculi mei semper ad Dominum.“ Nach Cap. 6. zieht uns der Herr aus dem Schlamme fleischlicher Leidenschaften. „Wenn Jemand,“ heißt es ebendaselbst, „angefangen hat, sich über die anhaltende Reinheit des Herzens und Körpers zu freuen, so ist es nothwendig, daß er, indem er glaubt, er könne von jener Reinheit nicht mehr zurückgebracht werden,

24) Multiformis gratia ist ein biblischer Ausdruck. Er ist entlehnt aus 1 Petri 4, 10., womit die lateinische Uebersetzung das daselbst vorkommende ποικίλη χάρις giebt. Er scheint in die theologische Schulsprache übergegangen zu seyn, denn auch bei'm Pelagius finden wir multiforme donum gratiae caelestis (Pelagius bei'm Augustinus de gratia Christi c. 7.). Auch bei'm Prosper cont. Collatorem Cap. 2., so wie bei dem Verfasser der Bücher de vocatione omnium gentium II. 4. 14. wird der multiformis gratia erwähnt. — Multiformis sapientia finden wir Coll. XIII. 15. Πολυποίκιλος σοφία findet sich Ephes. 3, 10.

sich bei sich selbst gewissermaßen rühmt, und sagt: Ego dixi in abundantia mea, non movebor in aeternum. Aber wenn er zu seinem Nutzen ein wenig von dem Herrn verlassen ist, und er gemerkt hat, daß jener Zustand der Reinheit, in welchem er in sich selbst Zutrauen setzte, wankend gemacht werde, und er gewahr geworden ist, daß er in jenem geistigen Fortschreiten wankt, so muß er sogleich zu dem Urheber jener Unschuld (integritatis) seine Zuflucht nehmen, und seine Schwäche anerkennend bekennen und sagen: Domine non in mea, sed in tua voluntate, praestitisti decori meo virtutem. Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus. Auch jener Ausspruch des heiligen Hiob: Si lotus fuero quasi aquis nivis, et fulserint velut mundissimae manus meae, tamen sordibus intinges me, et abominabuntur me vestimenta mea. Dies kann gleichwohl derjenige, welcher sich durch eigene Schuld (suo vitio) mit Unreinigkeiten befleckt, zu seinem Schöpfer nicht sagen. So lange bis er also zu dem vollkommensten Zustand der Reinheit gelangt, muß er nothwendig durch jene ungleiche Lagen (inaequalitatibus istis) häufig belehrt werden, bis er endlich durch die Gnade Gottes in jener Reinheit, nach welcher er trachtet, bestärkt wirklich ausrufen darf: Exspectans exspectavi Dominum, et respexit me, exaudivit precem meam, et eduxit me de lacu miseriae et de luto faecis, et statuit supra petram pedes meos, et direxit gressus meos." 12. „Dasjenige, was Gott seinen Heiligen durch die tägliche Einwirkung (quotidiana operatione) austheilt (dispensat), und unter sie durch eine besondere Freigebigkeit reichlich ausschüttet (affluenter effundit), erkennt niemand anders als die Seele des Genießenden, welche in dem Geheimniß ihres Bewußtseins eine so besondere Beurtheilerin seiner Wohlthaten ist, daß sie dieselben nicht allein durch keine Worte ausdrücken, sondern auch nicht einmal mit den Gedanken fassen kann, wann sie von jenem Feuereifer sich wegwendend zu jenen materiellen und irdischen Anschauungen hinabgezogen wird." Hier werden die großen Wirkungen der göttlichen Gnade bei der Bekehrung der Einzelnen, welche vorher der Völlerei, der Wollust, dem Zorn u. s. w. ergeben waren,

nach der Bekehrung aber die gerade entgegengesetzte Handlungsweise angenommen hatten, auf eine beredte Weise geschildert. „Dies ist die Umwandlung der Rechten des Höchsten“ setzt er am Ende des Capitels hinzu. „Diese heilsame Wirkung Gottes hat der Prophet im Sinne, wenn er den Herrn bittet: Confirma Deus hoc quod operatus es in nobis. Und damit ich jene geheimen und verborgenen Austheilungen Gottes übergehe, welche der Geist jedes Heiligen in jedem Augenblicke auf eine eigenthümliche Weise in sich wahrnimmt, erwähne ich nur jene himmlische Eingießung (infusionem) geistiger Freudigkeit, durch welche der niedergeschlagene Geist mit der Lebhaftigkeit einer unverhofften Freude erhoben wird zu jenem unbekannten Schwung (excessus) des Herzens, und zu dem eben so unaussprechlichen als nie gehörten Troste der Freuden, durch welche wir zuweilen aus der trägsten Erstarrung, gleichsam aus dem tiefsten Schlafe, zu dem feurigsten Gebete erweckt werden. Dies ist die Freude, von welcher der Apostel redet, wenn er spricht, Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, desjenigen nämlich, welcher abgestumpft durch irdische Laster noch Mensch ist und menschlichen Neigungen (affectibus) anhängt, und nichts von jenen Geschenken der Gottheit gewahr wird. Endlich fügt eben dieser Apostel von sich und denen, welche ihm ähnlich sind, und schon von dem irdischen Wandel zurückgekommen sind, hinzu: Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.“ 13. „Wem es gelungen ist, in den erwähnten Stand der Tugenden zu kommen, der wird, wenn er mit ruhigem Geiste alles das erwägt, was der Herr aus besonderer Gnade in den Seinigen wirkt, durch begeisterte Betrachtung (attonita[25]) consideratione) angefeuert, mit der innigsten Empfindung des Herzens ausrufen: Mira opera tua, Deus, et anima mea cognoscet nimis. Das wunderbare Werk der Gnade Gottes ist nun, daß der fleischliche Mensch, obgleich im Fleische wandelnd, die fleischlichen Neigungen verschmäht habe, und bei einer

25) Zur Erläuterung kann das Coll. XII. 4. vorkommende attonita mente dienen.

so großen Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Versuchungen (incursuum) einen Zustand der Seele halte, und unveränderlich bei allem Wechsel der Erscheinungen (accidentium) ausdaure." „Ohne diese Ueberzeugung," daß der Mensch nur durch die Erbarmung Gottes die vollkommene Keuschheit erlange, heißt es im 15ten Cap. „ist jede menschliche Anstrengung vergebens. Es ist aber schon ein augenscheinlicher Beweis der nächst erfolgenden Reinheit, wenn man nicht hofft, sie mit dem Fleiße eigener Anstrengung zu beginnen. Denn jeder, welcher die Bedeutung des Verses: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant, qui aedificant eam, in Wahrheit gefaßt hat, wird sich nicht über die Vorzüge seiner Reinheit (de puritatis suae meritis) erheben, indem er einsieht, daß er sie nicht durch seinen Fleiß, sondern durch die Barmherzigkeit Gottes erlangt habe; wird auch gegen Andere nicht unfreundlich zürnen, indem er weiß, daß die menschliche Tugend nichts ist, wenn ihr die göttliche Kraft nicht geholfen hat."

In der berühmten dreizehnten Collation verdient schon die Ueberschrift eine Berücksichtigung. Sie lautet nämlich nicht de gratia, sondern de protectione Dei. Man könnte hier einwenden, daß die Ueberschrift nicht von Cassian selbst, sondern von einer spätern Hand seyn dürfte. Allein der Ausdruck selbst findet sich auch an andern Stellen, namentlich Coll. XI. 10. als ein Synonymum von gratia. Es läßt sich daher nicht annehmen, daß der Ausdruck in der Ueberschrift in der Absicht gewählt sey, um damit zu bezeichnen, daß die Gnade Gottes nicht schlechthin nothwendig sey, um einen guten Vorsatz in uns zu erwecken oder zu fassen, sondern nur um ihn zu erhalten und weiter auszuführen. In dieser Bedeutung kommt protectio allerdings vor, und es wird namentlich im 18ten Cap. dieser Collation protegere mit confirmare verbunden. Indessen ist Cassian in dem Gebrauch des Worts protectio nicht consequent und nimmt es häufig in einer unbestimmten Allgemeinheit, wobei allerdings eine gewisse Absichtlichkeit Statt finden konnte, gesetzt daß Cassian sich derselben auch selbst nicht deutlich bewußt war. Bald bezieht er es auf die

äußere Gnade, bald aber auch auf die innere oder die Gnadenwirkungen, und auch dies in verschiedenen Beziehungen. In der Ueberschrift dürfte der Ausdruck daher in eben der Unbestimmtheit zu nehmen seyn, wie das Wort gratia. Auch bei andern Schriftstellern, namentlich bei'm Fulgentius de veritate praedest. et grat. II. S. 90., und bei dem Verfasser der Bücher de vocatione omnium gentium II. 28. kommt protectio als synonym mit gratia vor.

In einer unbestimmten Allgemeinheit finden wir den Ausdruck protectio vom Cassian gebraucht de Instit. Coenobb. XII. 4., wo er mit auxilium verbunden wird. Auch wird der Begriff nicht näher bestimmt, wenn im 16ten Cap. von einem divinae protectionis auxilio die Rede ist, oder wenn im 17ten Capitel aus dem 18ten Psalm nach der lateinischen Uebersetzung die Stelle angeführt wird: dedisti mihi protectionem salutis tuae, et dextera tua suscepit me, und wenn Gott gleich darauf nach einem Verse eben dieses Psalms protector meus et cornu salutis meae, et susceptor meus genannt wird, obgleich protectio hier, wo es von der inspiratio, castigatio und exhortatio unterschieden wird, mehr auf die Entfernung desjenigen zu beziehen seyn dürfte, was uns von der Tugend abziehen kann. In jener Allgemeinheit kommt protectio vor Coll. X. 12., wo es heißt, daß der Mensch adiutorio ac protectione Domini gerettet werde, Coll. XI. 10., wo protectio Dei dem studio hominis entgegen gesetzt wird. Auf den göttlichen Schutz, also auf die äußere Gnade ist protectio divina hinwiederum zu beziehen Coll. III. 20., wenn es heißt, daß das Böse auf Zulassung Gottes geschehe, wenn nämlich die protectio divina uns verlasse und den Teufel über uns herrschen lasse, wohin auch die protectiones Dei gegen die Macht und Anfälle der Dämonen VII. 8. zu beziehen seyn dürften. XII. 4. wird die Reinheit von fleischlichen Trieben der protectio divina zugeschrieben, wobei wiederum mehr an eine Wegräumung desjenigen, was den Menschen von dem Wege der Tugend abziehen kann, also mehr an eine äußere Gnade, als an eine innere Einwirkung des Geistes Gottes auf die Herzen der Menschen gedacht zu seyn scheint. XIII. 3. wird es der protectio Domini ac misericordia zugeschrieben, daß

der Landmann im Stande ist, seine Kräfte zur Bearbeitung des Feldes anzuwenden. Hier kann doch nur von der äußern Gnade die Rede seyn, und es wird hier auch wirklich der Kraft, der körperlichen Gesundheit als eines Geschenks der Gottheit erwähnt. — Zu läugnen ist es aber auch nicht, daß protectio zuweilen auf die innere Gnade oder auf die übernatürlichen Einwirkungen auf die Herzen der Menschen bezogen wird, und zwar bald als gratia cooperans, bald aber auch sogar als gratia praeveniens. Wollte man in ersterer Hinsicht auch nicht die Stelle de Instit. Coenobb. XII. 23. gelten lassen, wo gesagt wird, daß der Mensch ohne die protectio und die Hülfe, welche ihm in jedem Augenblicke zu Theil würde, die Vollkommenheit, nach welcher er trachte, nicht völlig erreichen könne, weil protectio hier doch noch immer auf die Entfernung der äußern Hindernisse in Ausübung des Guten bezogen werden könnte, so wird doch Coll. XIII. 13. geradezu gesagt, daß die protectio divina mit dem seine Kraft anwendenden Menschen mitwirke (cooperari). Im 17ten Cap. der 13ten Collation wird aber Gott geradezu protector genannt, in so ferne die Gnade dem Menschen zuvorkomme. Cap. 8. wird die divina protectio nicht allein auf die Begleitung, sondern auch auf das Zuvorkommen der göttlichen Gnade bezogen, wobei Cassian indessen doch immer noch das Vermögen eines ortus bonae voluntatis von Seiten des Menschen voraussetzte, und sich dadurch von der augustinischen Grundansicht einer absoluten Unfähigkeit des Menschen zum Guten entfernte.

Eben so vieldeutig ist das Stammwort protegere, welches gleichfalls bald auf die äußere, bald auf die innere Gnade bezogen, bald in unbestimmter Allgemeinheit gebraucht wird. Auf die äußere Gnade wird es bezogen, wenn es de Instit. Coenobb. XII. 18. heißt: a periculis nos etiam ignorantes p r o t e g i t; Coll. VIII. 25. a diaboli telis p r o t e g i t semper illaesos. Auf die innere scheint es bezogen werden zu müssen, wenn es de Instit. Coenobb. XII. 10. heißt, daß Niemand durch eignen Willen und eigene Anstrengung das Ziel der Vollkommenheit erreichen könne, nisi fuerit divina miseratione p r o t e c t u s, ut ad illud quod ma-

gnopere vult, et quo currit, pervenire mereatur. Eben so muß es von der innern Gnade verstanden werden, wenn es Coll. XIII. 14. in Beziehung auf den freien Willen von den von Gott veranstalteten oder zugelassenen Prüfungen heißt: non eum ab illius (tentatoris) impugnatione sic protegens, ut nullum virtuti humanae relinqueret locum; und gleich darauf: Cum istum prophetam aut somniatorem surgere permiserit Deus, itane eos, quorum fidem probare disposuit, protecturus esse credendus est, ut nullum penitus locum, quo suis viribus cum tentatore confligant, libero eorum reservet arbitrio? Hier kann ja nicht von der äußern Gnade oder der Wegräumung desjenigen, was uns von der Tugend abziehen kann, die Rede seyn, da ja gerade der von Gott zugelassenen Versuchungen erwähnt wird, welche den Menschen von der Tugend ableiten können. Auch im Anfange dieses Capitels wird der Ausdruck gratia protegens, wie der Zusammenhang lehrt, von den Gnadenwirkungen gebraucht. XIII. 18. wird das incitare, protegere atque confirmare arbitrii libertatem auf Gott bezogen. Dies kann gleichfalls nicht anders als von den innern Gnadenwirkungen verstanden werden. In unbestimmter Allgemeinheit wird protegere genommen, wenn es Coll. II. 13. heißt, wir könnten nicht die fleischlichen Begierden auslöschen oder dämpfen, nisi gratia Dei vel iuvaret fragilitatem nostram, vel protegeret ac muniret. Vergl. XIII. 13. Auch wird der Ausdruck protegere vom Abendmahle gebraucht, indem diesem eine schützende Kraft gegen die Einwirkungen des Teufels zugeschrieben wird. XXII. 6. Uebrigens ist protector X. 10. so viel als adiutor, womit jener Ausdruck daselbst synonym gebraucht wird. Auch XIII. 14. kommt er in diesem Sinne vor.

Sehen wir nun auf dasjenige, was in der dreizehnten Collation über die Gnade gelehrt wird, so fällt es nicht wenig auf, daß Cassian im Anfange derselben Alles auf die Gnade zu beziehen scheint, und dem freien Willen anscheinend nichts übrig läßt. So finden wir im dritten Capitel, in welchem er durch ein von einem Landmanne hergenommenes Beispiel zu beweisen sucht, daß der Fleiß des Arbeitenden ohne den Beistand Gottes nichts zu Stande zu bringen

vermöge, die die menschliche Tugend anscheinend sehr beschränkende Behauptung, „daß der Ursprung nicht allein der guten Handlungen, sondern auch der guten Gedanken von Gott sey, der uns sowohl den Anfang des heiligen Willens inspirire, als auch die Kraft und die Gelegenheit gebe, dasjenige, was wir recht begehren, auszuführen.“ Allein aus dem angeführten Beispiele selbst erhellet, daß hier nur von der äußern Gnade die Rede seyn könne, in welcher Beziehung allerdings auch der Anfang des guten Willens von Gott abzuleiten ist. Dies lehrt auch die hinzugefügte Bemerkung: „Das Unsrige ist es, daß wir der uns täglich heranziehenden Gnade Gottes demüthig folgen, oder ihr mit hartem Nacken und, nach dem Ausdrucke der Schrift, mit unbeschnittenen Ohren widerstehen.“ Dies beweisen auch die folgenden Stellen unwidersprechlich.

Besonders aber tritt die wahre Meinung Cassian's über das Verhältniß der Gnade zu der eignen Kraft des Menschen vom siebenten Capitel an deutlich hervor, indem er dasjenige ausführlicher und genauer entwickelt, was er an andern Stellen nur berührt hatte. So heißt es gleich im siebenten Capitel: „Wenn die Gnade (benignitas) Gottes gewahr genommen hat, daß in uns irgend ein Funke des guten Willens hervorgebrochen ist, oder Gott selbst aus dem harten Kiesel unsers Herzens einen hervorgelockt hat, so nährt sie ihn und bläst ihn an (exsuscitat), und stärkt ihn durch ihre Eingebung (inspiratione).“ Dies wird im achten Capitel noch deutlicher dargestellt, und für den bildlichen Ausdruck Funke (scintilla) geradezu gesetzt ortus bonae voluntatis. „Der göttliche Beistand (divina protectio) ist uns immer unzertrennlich gegenwärtig, und die Gnade des Schöpfers gegen sein Geschöpf ist so groß, daß sie ihn nicht allein begleitet, sondern ihm auch zuvorkommt durch seine fortwährende Vorsehung. Daß er diese erfahren, bekennt der Prophet dem Herrn auf's unverhohlenste, indem er sagt: Deus meus, misericordia eius praeveniet me. Wenn Gott in uns das Entstehen eines guten Willens gewahr worden ist, so erleuchtet er ihn sogleich und bestärkt ihn, und treibt an zum Heile, indem er dem das Gedeihen giebt,

welchen er theils selbst gepflanzt hat, theils durch unsre Bemühung hat hervorkommen sehen. — Und nicht allein inspirirt er gnädig das heilige Verlangen, sondern er ordnet auch an die Umstände des Lebens (occasiones praestruit vitae), und zeigt den Irrenden die günstige Gelegenheit (opportunitatem) eines guten Erfolgs und die Richtung eines heilsamen Weges." — Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß nach Cassian's Theorie aus dem Menschen ohne die innere Einwirkung der göttlichen Gnade gewisse Anfänge des guten Willens hervorgehen können, daß der Mensch durch die bloße Kraft der Natur etwas Gutes denken und wollen könne. Man darf daher nicht, wie gewöhnlich geschieht, behaupten, daß Cassian den Anfang des guten Willens dem Menschen geradezu beigelegt habe. Er würde befürchtet haben, durch diese Behauptung der göttlichen Gnade zu nahe zu treten, und vielen biblischen Stellen, vorzüglich denen, welche von der Bekehrung Pauli handeln, zu widersprechen. Auf der andern Seite wollte Cassian dem freien Willen des Menschen auch nicht zu enge Grenzen setzen, und trug daher Bedenken, der göttlichen Gnade immer den Anfang des guten Willens des Menschen beizulegen. Er glaubte daher die Gnade und den freien Willen auf die Weise am besten vertheidigen zu können, wenn er behauptete: Aus uns kann entstehen der Anfang des guten Willens, ohne irgend eine innere Einwirkung der Gnade, in Berücksichtigung dessen uns darauf die Gnade Gottes verliehen wird, um solche Bestrebungen und solches frommes Verlangen (pia desideria) zu befördern; der freie Wille kann durch eigne Kraft jedes gute Werk beginnen, indem blos auf den Willen, das Bestreben, das Verlangen Rücksicht genommen wird, und durch dieses Verlangen die Gnade erlangen, dasselbe zu vollenden; — gleichwohl kommt zuweilen die Gnade Gottes dem Willen des Menschen zuvor. Auf diese Weise ward der freie Wille nicht aufgehoben, da ihm immer das Vermögen, das Gute zu wollen, übrig blieb, zugleich aber auch die Gnade nicht von dem freien Willen des Menschen abhängig gemacht, so wie der anscheinende Widerspruch der Stellen der heiligen Schrift,

in welchen so wohl der freie Wille als die Gnade empfohlen wird, gehoben. Daß dies die wahre Meinung Cassian's war, erhellt noch deutlicher aus den folgenden Capiteln dieser Collation. — Dabei konnte er immer behaupten, daß die divina protectio uns immer unzertrennlich gegenwärtig sey. Denn da er unter derselben nicht blos die innern Gnadenwirkungen verstand, sondern auch die äußere Gnade, so blieb selbst bei denen, auf deren Herz die Gnade Gottes nicht unmittelbar zuvorkommend wirkt, die äußere Veranstaltung, die Gelegenheit zur Besserung, übrig, durch welche die Gnade immer ihren Einfluß zeigt.

Im neunten Capitel sucht er aus biblischen Stellen zu beweisen, daß der Mensch zuweilen (interdum) auch aus eigner Bewegung zum Begehren der Tugend gelange, immer aber der Unterstützung bedürfe. „Nicht wenn Jemand will,“ fügt er hinzu, „genießt er der Gesundheit, oder wird von der Krankheit nach dem Verlangen seines Willens befreit. Was nützt es aber, die Gnade der Gesundheit begehrt zu haben, wenn nicht der Herr, welcher den Gebrauch des Lebens selbst giebt, auch die Kraft des Wohlseyns (vigorem incolumitatis) verleiht? Damit aber klarer erhelle, daß auch durch das Güte der Natur, welches durch die Wohlthat des Schöpfers verliehen ist, zuweilen (nonnumquam) der Anfang des guten Willens hervortrete, welcher aber, wenn er nicht von dem Herrn geleitet wird, zur Vollendung der Tugend nicht kommen kann, bezeugt der Apostel (Röm. 7, 18.): Velle adiacet mihi; perficere autem bonum non invenio.“

Im eilften Capitel behauptet Cassian, daß so wohl diejenigen irren, welche annehmen, daß aus der Gnade immer der gute Wille entstehe, als auch diejenigen, welche im Gegentheil die Gnade immer vom guten Willen abhängig machen. Jene, das heißt den Augustinus und dessen Anhänger, sucht er durch die Beispiele des Zachäus und des bekehrten Schächers am Kreuze, diese, d. h. die Pelagianer, durch die Beispiele des Matthäus und Paulus zu widerlegen. Er zeigt nämlich, daß Zachäus und der Schächer zuvor die Gnade begehrt hätten, als ihnen die Gnade von Gott gege-

ben ward, und daher durch ihren Eifer Christo zuvor gekommen seyen; daß aber dem Matthäus und Paulus, von denen der letzte nach dem Blute der Unschuldigen getrachtet, der andere auf öffentlichen Raub und Gewaltthätigkeit gedacht habe, von der göttlichen Gnade zuvorgekommen sey. „Wenn Gott gesehen hat, daß wir uns zum Guten lenken wollen, so kommt er entgegen, lenkt und bekräftigt. — Und wiederum wenn er gewahr geworden ist, daß wir nicht wollen, oder daß wir lau geworden sind, so bringt er seine heilsamen Ermahnungen zu unsern Herzen, durch welche der gute Wille in uns theils wiederhergestellt, theils gebildet wird.“ Man vergl. Cap. 15., wo auch das Beispiel des Cornelius angeführt wird, und G. I. Vossii historia de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt. T. VI. Opp. p. 685.

Im zwölften Capitel führt Cassian mehrere in der Folge näher anzugebende biblische Stellen für die Behauptung an, daß der gute Wille nicht immer der Gnade, aber auch nicht immer den Menschen zuzuschreiben sey. Hier heißt es auch: „Es ist uns nicht von Natur versagt, etwas Gutes einsehen oder denken zu können. Es ist unbezweifelt, daß jeder Seele von Natur durch die Wohlthat des Schöpfers Samenkörner der Tugenden (semina virtutum) eingepflanzt sind; werden sie aber nicht durch die Hülfe Gottes angeregt (nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata), so werden sie zu dem Wachsthume zur Vollkommenheit nicht gelangen können, weil nach dem heiligen Apostel nicht derjenige etwas ist, welcher pflanzt, noch derjenige, welcher begießt, sondern der das Gedeihen giebt, Gott.“ Semina virtutum werden auch von Kirchenvätern, obgleich wohl in einem andern, wenigstens in einem nicht so bestimmten Sinne, wie von Cassian, dem Menschen in seinem natürlichen Zustande zugeschrieben. Vorzüglich bemerkenswerth ist hier eine Stelle des Chrysostomus, und um so bemerkenswerther, da Cassian, wie wir bereits gesehen haben, in ihm einen sehr geliebten Lehrer verehrte. Es heißt nämlich in der zweiten Homilie in epist. ad Ephesios: ὁρᾷς ὅτι πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔχομεν ἀπὸ τῆς φύσεως σπέρματα, τὰ δὲ τῆς κακίας παρὰ φύσιν ἐστίν; — Was aber Cassian unter den

seminibus virtutum verstand, geht aus dem Zusammenhange, so wie aus andern Stellen seiner Schriften klar genug hervor. Es waren ihm die guten Gedanken, das fromme Verlangen, der Anfang des Glaubens und anderer Tugenden, durch welche der Mensch sich zur Gnade vorbereiten kann, und in deren Rücksicht ihm Gnade ertheilt wird. Man vergleiche den Gazet zu dieser Stelle. Deshalb läßt auch Cassian das Gebet der Gnade Gottes vorangehen. Coll. XIII. 9. 12. Daß er jeder Seele diese semina virtutum beilegt, darf uns nicht irre machen. Denn nach der ihm eigenthümlichen Meinung, nach welcher der Anfang des guten Willens aus uns entstehen kann, hat nothwendiger Weise jeder Mensch das Vermögen des guten Willens. Daß diesem Vermögen zuweilen die Gnade zuvorkomme, es also nicht immer zur Anwendung komme und factisch sich zeige, kann der Allgemeinheit desselben keinen Eintrag thun.

Nach dem dreizehnten Capitel „wirkt die Gnade Gottes immer mit unserm Willen zum Guten, und hilft, steht bei (protegit) demselben und beschützt (defendit) ihn in allem so, daß sie auch zuweilen von demselben einige Bestrebungen des guten Willens theils fordert, theils erwartet, damit sie nicht dem gänzlich Schlafenden oder dem in träger Ruhe Aufgelösten ihre Gaben zu ertheilen scheint, indem sie gewissermaßen die Gelegenheiten sucht, bei welchen sie, nach Ablegung der Erstarrung menschlicher Trägheit, als eine nicht unvernünftige Austheilung ihrer Freigebigkeit erscheine, indem sie sie unter dem Vorwande (sub colore) irgend eines Verlangens und einer Anstrengung (cuiusdam desiderii ac laboris) ertheilt, und doch nichts desto weniger die Gnade Gottes immer als eine freiwillige besteht, indem sie einigen geringen und kleinen Bestrebungen einen so großen Ruhm der Unsterblichkeit, so große Güter einer stetswährenden Seligkeit nach ihrer unschätzbaren Freigebigkeit ertheilt." Cassian begegnet hier dem Vorwurfe, daß die Gnade nicht mehr Gnade sey, wenn die Anfänge des guten Willens sie verdienten, indem er versichert, daß die Gnade durch das Geschenk Gottes freiwillig, und wahre Gnade sey, wenn auch unsere Arbeit und Anstrengung der Gnade Gottes die

Gelegenheit dargeboten habe. Denn die göttliche Gnade und Freigebigkeit sey von einem so großen Umfange, daß sie mit unserer geringen Anstrengung auf keine Weise verglichen werden könne. Cassian leugnete also, wenn man sich scholastisch ausdrücken will, die gratia de condigno, gab aber die de congruo zu. „Nicht deshalb," fährt er fort, um seine Meinung durch einige in die Augen fallende Beispiele zu erläutern, „weil der Glaube jenes Schächers am Kreuze vorangegangen war, darf man sagen, daß ihm der selige Aufenthalt im Paradiese nicht freiwillig versprochen sey, oder man darf nicht annehmen, daß jene Buße des Königs David, in welcher er mit einem Worte sagte: Peccavi Domino, und nicht vielmehr die Gnade Gottes, zwei so große Verbrechen weggenommen habe, so daß er durch den Propheten Nathan die glückliche Bothschaft erlangte (mereretur audire): Et Dominus transtulit iniquitatem tuam, non morieris. — So sehr auch die menschliche Schwäche sich anstrengt, wird sie doch der künftigen Vergeltung nicht gleich kommen können (futurae retributioni par esse non poterit); und sie vermindert (imminuit) durch ihre Anstrengungen die göttliche Gnade nicht so, daß diese nicht immer eine freiwillige verbleibe. Deshalb thut der Lehrer der Heiden, wenn er gleich durch die Gnade Gottes den Grad des Apostelamts erlangt zu haben bezeugt, in den Worten: Gratia Dei sum quod sum, doch den Ausspruch, daß er der göttlichen Gnade entsprochen habe, indem er sagt: Et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi et obtinui, non autem ego, sed gratia Dei mecum. Denn wenn er sagt: laboravi, so bezeichnet er damit das Bestreben des eignen Willens. Wenn er sagt, non autem ego, sed gratia Dei, so zeigt er die Macht des göttlichen Beistandes (divinae protectionis). Wenn er sagt, mecum, so zeigt er damit an, daß sie nicht mit einem Trägen und Sichern, sondern mit einem Arbeitenden und sich Anstrengenden zusammen gewirkt habe (cooperatam fuisse)."

Im 14ten Capitel stellt Cassian, wie wir dies bereits oben in der Lehre vom freien Willen gesehen haben, den Glauben des Hauptmanns im Evangelio und des Abra-

ham als abhängig vom freien Willen dar. Er hielt also den Glauben nicht immer für ein Gnadengeschenk Gottes. Also auch der Anfang des Glaubens kann aus uns entstehen. Jedoch bedarf der Mensch zum Siege über die Versuchungen immer des Beistandes der Gnade. „Die göttliche Gnade treibt immer den Willen des Menschen so an, daß sie demselben nicht in Allem auf die Weise beisteht (protegat) und ihn beschützt (defendat), daß sie den Menschen nicht auch mit eigenem Unternehmen gegen die geistigen Feinde streiten lasse, wobei er sowohl die Gnade Gottes als Sieger, als auch seine Schwäche als Besiegter erkenne, und so lerne nicht auf seine Tapferkeit, sondern immer auf den göttlichen Beistand hoffen (de divino semper sperare suffragio), und beständig zu seinem Beschützer seine Zuflucht nehmen.“ Hier bedient sich Cassian auch des Gleichnisses von der Wärterin eines Kindes, und vergleicht mit dieser die Gnade Gottes gegen den Menschen. „Eine fromme und sorgsame Wärterin trägt lange den Kleinen in ihrem Schooße, und erlaubt ihm zuerst zu kriechen, damit sie einst gehen lehre, dann unterstützt sie mit der Kraft ihrer Rechten ihn den Aufrechtstehenden, damit er sich auf sie stütze bei abwechselnden Schritten. Sie verläßt ihn bald darauf ein wenig, und ergreift ihn, wenn sie ihn taumeln sieht, sogleich, nimmt auf den Strauchelnden (nutantem), richtet auf den Gefallenen, und hält ihn entweder vom Fallen ab, oder richtet, indem sie ihn sanft fallen läßt, ihn nach dem Falle auf. Hat sie ihn aber zu der Kindheit oder zu der Stärke des heranwachsenden Alters und der Jugend gebracht, so fügt sie sogar einige Gewichte und Arbeiten hinzu, durch welche er nicht unterdrückt, sondern geübt werde, und erlaubt ihm, mit seinen Cameraden zu kämpfen. Wie vielmehr kennt jener himmlische Vater Aller denjenigen, welchen er im Schooße seiner Gnade trägt, welchen er durch die Willkühr des freien Willens vor seinem Angesichte zur Tugend übt, und dennoch hilft er dem Arbeitenden, erhört er den Rufenden, verläßt er nicht den Suchenden, reißt aus der Gefahr sogar den zuweilen Nichtwissenden?“

Im 15ten Cap. zeigt Cassian durch mehrere zum Theil schon angeführte Beispiele die verschiedenen Arten der Beru-

fungen, nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen, in welchen sich die göttliche Gnade auf eine uns unerforschliche Weise offenbare, und fährt fort: „Und jene vielgestaltige (multiformis) Weisheit Gottes vertheilt das Wohl der Menschen nach der vielfachen und unerforschlichen Gnade, und er verleiht nach der Fähigkeit eines Jeden die Gnade seiner Freigebigkeit so, daß er auch selbst die Heilungen nicht nach dem einförmigen Vermögen seiner Majestät, sondern nach dem Maaß des Glaubens, in welchem er Jeden findet, oder wie er einem Jeden selbst zugetheilt hat, lieber hat ausüben wollen." Also wird das posse auch hier vorausgesetzt, da die Ertheilung der Gnade Gottes, selbst dem Grade nach, sich nach dem größern oder geringern Grade des Glaubens, welchen der Mensch aus sich selbst haben kann, richten soll. Um aber dem gehässigen Vorwurfe des Pelagianismus zu entgehen, schärft Cassian im 16ten Capitel ein, erstlich, daß er keinesweges lehre, daß die salutis nostrae summa, d. h. die Vollendung unsers Heils, was er an andern Orten durch perfectio und consummatio bezeichnet hatte, in dem Bereiche (ditione) unsers Glaubens stehe, d. h. in dem Glauben, welchen wir aus uns selbst haben können, „nach der profanen Meinung einiger, welche, das Ganze dem freien Willen beilegend, bestimmen, daß die Gnade nach dem Verdienste eines Jeden ertheilt werde." Daß Cassian hiemit die Pelagianer bezeichnet habe, ist klar. Das ganze Geschäft des menschlichen Heils schrieb er also keinesweges dem freien Willen zu, sondern lehrte, daß die Gnade allerdings nothwendig sey zur Erlangung der Vollkommenheit und des Heils, ohne dabei dieselbe von einem Verdienste des Menschen abhängig zu machen. Zweitens lehrte er, daß die Gnade zuweilen übertreffe und überschreite die engen Gränzen des menschlichen Unglaubens (exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanae infidelitatis angustias). Dies bestätigt er durch mehrere Beispiele der heiligen Schrift. Man vergleiche Gazet zu dieser Stelle. Nachdem er dies auf diese Weise auseinander gesetzt hat, fügt er im 17ten Capitel hinzu: „Durch diese Beispiele nun" (des Andreas, Paulus, Pe-

trus, Zachäus), „welche wir aus den evangelischen Denkmählern vorgetragen haben, werden wir auf's augenscheinlichste wahrnehmen können, daß Gott auf verschiedene und unzählige Arten und auf unerforschlichen Wegen das Heil des menschlichen Geschlechts bewirke, und den Lauf einiger Wollenden und Dürstenden zu einem größern Eifer auffordere; einige aber auch, welche nicht wollen, und wider ihren Willen, antreibe, und bald helfe, daß dasjenige vollführt werde, was er nützlich von uns begehrt gesehen hat, bald aber auch selbst den Anfang des heiligen Verlangens (ipsius sancti desiderii principia) inspirire, und so wohl den Anfang des guten Werks, als auch die Beharrlichkeit verleihe." Einigen Wollenden hilft also Gott, damit sie eine größere Vollkommenheit erlangen, Andere macht er aber wider ihren Willen, und obgleich sie nicht wollen, der Glückseligkeit theilhaftig. Also auch die principia oder initia sancti desiderii können aus uns seyn. Hierauf macht Cassian darauf aufmerksam, daß wir im Gebete, wobei er auf bestimmte Gebetsformeln anspielen mochte, Gott nicht allein protectorem und salvatorem, sondern auch adiutorem und susceptorem nennen. „Dadurch daß er uns zuerst herzuruft, und uns ohne daß wir es wissen und wider unsern Willen zu unserm Heile zieht, erscheint er als protector und salvator; deshalb aber, weil er uns bei unsern Anstrengungen Hülfe zu erweisen, und diejenigen, welche zu ihm ihre Zuflucht nehmen, aufzunehmen und zu bekräftigen (munire) pflegt, wird er susceptor und refugium genannt." Uebrigens erklärt Cassian die Art und Weise, welcher sich Gott bei Ertheilung der Gnade bediene, und den Grund, warum er diesen wider seinen Willen zum Heile zieht, jenen erst bei seinem Anstreben aufnimmt, für ein Geheimniß, welches mit menschlicher Vernunft nicht begriffen werden könne. Er beruft sich hier nach augustinischer Sitte auf jenen paulinischen Ausspruch: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei etc.

Im 18ten Capitel wiederholt Cassian schließlich das Gesagte. „Durch einen nicht zweifelhaften Glauben, sondern durch eine handgreifliche Erfahrung (palpabili experientia) wird es bewiesen, daß der Gott des Weltalls (universitatis)

wie ein frommer Vater und ein gütiger Arzt, nach dem Ausspruche des Apostels, Alles ohne Unterschied in Allen wirke, und bald den Anfang des Heils inspirire, und einem Jeden das heftige Verlangen des guten Willens einpflanze, bald aber den Erfolg der Wirkung selbst und die Vollendung der Tugenden schenke, und bald vom nahen Abgrunde und steilen Fall sie auch wider ihren Willen, und ohne daß sie es wissen, zurückrufe, bald aber die Gelegenheiten und günstigen Umstände zum Heile herbeiführe, und die gefahrvollen und heftigen Bestrebungen von tödtlichen Unternehmungen zurückhalte, und einige zwar, indem sie wollen und laufen, aufnehme, andere aber, indem sie nicht wollen und widerstreben, ziehe und zum guten Willen zwinge. Daß aber das Ganze uns, indem wir nicht immer widerstehen und nicht beharrlich nicht wollen, von der Gottheit verliehen werde, und daß die Summe unsers Heils (summa salutis nostrae) nicht dem Verdienste unserer Werke, sondern der himmlischen Gnade zugeschrieben werden müsse, werden wir durch die Worte des Herrn selbst auf diese Weise belehrt: Et recordabimini viarum vestrarum etc. Und deshalb wird von allen catholischen Vätern, welche die Vollkommenheit des Herzens nicht durch eitlen Wortkram, sondern durch die That und das Werk selbst erlernt haben, behauptet, daß zu dem göttlichen Geschenke Folgendes gehöre. Erstlich, daß Jeder angefeuert werde, Alles was gut ist zu begehren, aber so, daß auf beiden Seiten ein voller freier Wille sey. Zweitens, daß es zur göttlichen Gnade gehöre, daß die genannten Uebungen der Tugenden vollbracht werden können, aber so, daß die Möglichkeit des Willens nicht vernichtet wird. Drittens gehöre es auch zu den Geschenken Gottes, daß wir in der erlangten Tugend beharren, aber so, daß die unterworfene Freiheit (addicta libertas) den Zwang (captivitatem) nicht fühle. Denn so muß man annehmen, daß der Gott des Weltalls Alles in Allen wirke, daß er antreibe, stärke (protegat) und befestige, aber nicht wegnehme den freien Willen, welchen er einmal verliehen hat." — Zweierlei wollte Cassian also in der Frage, wie sich der menschliche Wille zur göttlichen Gnade verhalte, festgehalten wissen.

Erstlich, daß die Gnade Gottes nicht auf irgend eine Weise beschränkt, zweitens, daß aber auch nicht der freie Wille des Menschen aufgehoben werde, obgleich, wie er ausdrücklich bemerkt, das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade von der Vernunft des Menschen nicht völlig erkannt werden könne. Man vergl. Cap. 9. Hiebei müsse man sich beruhigen, und, wobei man einen Seitenblick auf die damaligen Streitigkeiten wohl nicht verkennen kann, den Glauben nicht durch dialectische Spitzfindigkeiten wankend machen. — Bemerkenswerth ist es noch, daß in den Worten, **Totum non semper resistentibus nobis nec perseveranter invitis** concedi, die Verneinung einer spätern augustinischen Behauptung enthalten seyn dürfte. Augustinus hatte nämlich eine gratia irresistibilis behauptet. Die göttliche Gnade wirkt nach ihm auf den Menschen indeclinabiliter et insuperabiliter. Man sehe die Darstellung des Augustinismus Thl. I. S. 264. 177. Eine solche unwiderstehliche Gnade wollte aber Cassian auch selbst bei denen, deren Willen die Gnade Gottes zuvorgekommen war, nicht gelten lassen, und konnte dies auch nicht, sobald er mit seiner Theorie von der Freiheit, welche er allen Menschen zuschrieb, durch welche sie das Vermögen hatten, die Gnade Gottes anzunehmen oder zu verwerfen, nicht in Widerspruch kommen wollte. Hätten also Matthäus und Paulus — dies mußte Cassian annehmen — der zuvorkommenden Gnade immer widerstehen, und hätten sie sie beharrlich verwerfen wollen, so würde sie ihnen auch nicht zu Theil geworden seyn.

In diesen aus den Collationen angeführten Stellen ist der cassianische Lehrbegriff über die Gnade vollständig enthalten, und es dürfte sich nicht leicht eine Stelle in denselben finden, wodurch ein neues Licht auf ihn geworfen würde. Uebrigens kann verglichen werden, was über die Gnade gesagt wird Coll. XIV. 9. 19. XX. 6. 7. 8. XXI. 1. 5. 33. XXII. 6. In letzterer Stelle ist es merkwürdig, daß fides auch für die Annahme, daß nur durch die Gnade Gottes der Mensch zur Reinheit der Gesinnung gelange, vorzukommen scheint. Post illam fidem, heißt es daselbst, qua de Dei specialiter gratia puritatis donum iugiter sperare nos convenit.

13. XXIII. 18., wo zu bemerken ist, daß der Ausdruck iustificatio nach augustinischem Sprachgebrauche auch vom Cassian für sanctificatio, Heiligung, genommen werde. Omnes sancti — iustificationis plenitudinem, quam pro conditione fragilitatis humanae consequi se posse diffidunt, de gratia Domini et miseratione praesumunt. XXIV. 1.

Mit demjenigen, was bis jetzt sowohl aus den Büchern de Instit. Coenobiorum, als auch aus den Collationen über die Lehre von der Gnade vorgetragen ist, stimmt auch endlich dasjenige überein, was Cassian in den Büchern de Incarnatione Domini im Vorbeigehen über dieselbe bemerkt. So heißt es V. 4. „Es ist die Sache der Menschen, daß sie sich, so weit es die menschliche Schwäche vermag, vor Gott demüthigen, Gott unterwerfen, sich zur Wohnung Gottes machen, und durch Glauben und Frömmigkeit verdienen, Gott zum Gast und zum Bewohner zu haben. Denn in dem Verhältnisse als Jemand durch das Geschenk Gottes tüchtig seyn wird, beschenkt (muneratur) ihn die göttliche Gnade. So wie also Jemand der göttlichen Gnade für würdig gehalten wird, so genießt er der Ankunft Gottes, nach jener Verheißung des Herrn: Si quis diligit me, sermonem meum servabit: et ego et pater meus veniemus ad eum, et mansionem apud eum faciemus. Man vergleiche VII. 31.

Nach dieser Darstellung kann der Lehrbegriff Cassian's über die Gnade genauer, als es von ihm selbst geschehen ist, auf folgende Puncte zurückgebracht werden.

1. Die Gnade Gottes ist von sehr weitem Umfange, und selbst der Anfang des guten Willens ist von derselben herzuleiten, in so fern Gott uns die Gelegenheit des Heils giebt. Aber dies ist die äußere Gnade, nicht die innere, welche hier zur Frage steht.

2. Diese Gnade ist die geheime Wirkung in den Herzen der Menschen, durch welche sie nicht allein erleuchtet, gestraft, erinnert, sondern auch zu dem Wege der Tugend und zum Heil gezogen werden. Diese Wirkung erstreckt sich daher nicht blos auf den Verstand, sondern auch auf den Willen des Menschen.

3. Ohne diese Gnade kann zwar die menschliche Tugend

so wenig zunehmen, als vollendet werden; aber die Anfänge des guten Willens, die guten Gedanken, frommen Begierden, Anfänge des Glaubens können aus uns seyn. Die Gnade ist daher nothwendig zur Erlangung der Vollkommenheit in der Tugend, und zur ewigen Seligkeit; aber nicht zum Anfange der Heiligung (iustificationis) und des Heils.

4. Die Gnade Gottes und die Hülfe desselben wird zu jeder Handlung verliehen, ihre Wirkung ist eine stetige. Wenn sie uns verläßt, so vermag die Anstrengung des Arbeitenden nichts. Sie wirkt immer mit dem freien Willen (libero arbitrio semper cooperatur).

5. Diese Gnade wird im Allgemeinen nur denen verliehen, welche sich mit eignem Willen zu derselben wenden. Denn unser Fleiß und unsere Anstrengung dürfen keinesweges für überflüssig gehalten werden. Aber unsere Anstrengung ist nicht für die Urheberin der göttlichen Gnade zu halten. Man muß also ein Verdienst des Sichfähigmachens zur Erlangung der Gnade (meritum de congruo, ein Verdienst der Billigkeit), aber keine Verdienstlichkeit (meritum de condigno, ein Verdienst der Gerechtigkeit) von Seiten des Menschen annehmen.

6. Gleichwohl kommt Gott zuweilen nach seiner unerforschlichen Weisheit dem Willen der Menschen zuvor, und zieht sie wider ihren Willen, indem sie nicht wollen und widerstehen, zur Tugend und zum Heil. Deutliche Beispiele in der heiligen Schrift sind Paulus und Matthäus. Es giebt also neben der allgemeinen gratia cooperans auch eine besondere, nur auf Einzelne sich erstreckende gratia praeveniens. Indessen ist die Gnade auch bei diesen nicht unwiderstehlich.

7. Obgleich also die Art und Weise, wie Gott bei Ertheilung der Gnade wirkt, und das Verhältniß der göttlichen Gnade zum freien Willen unsere Einsicht übersteigt, und von unserm Verstande nicht völlig begriffen werden kann; so muß man doch dies festhalten, daß durch die Gnade Gottes der freie Wille des Menschen nicht aufgehoben und vernichtet werde, und man muß bei jeder Untersuchung

über die Gnade Gottes dasjenige vermeiden, was dazu beitragen könnte, jene Ueberzeugung den Herzen der Menschen zu entreißen.

Anm. Was die in den pelagianischen Streitigkeiten so oft besprochenen Tugenden der Heiden betrifft, so urtheilte auch Cassian wenig günstig über sie. Von der wahren Keuschheit sollten selbst die gepriesensten Philosophen nicht einmal einen Begriff gehabt haben. Coll. XIII. 5.

V. Aus der dargestellten Theorie Cassian's über die Gnade geht nun schon hervor, daß er eben so wenig ein augustinisches absolutes Decret, als eine Beschränkung des Umfangs der Erlösung auf die Auserwählten annehmen konnte. Er stellt in dieser Beziehung seine Lehre freilich nicht so ausführlich dar, wie dies in Rücksicht des natürlichen Verderbens und der Gnade geschehen ist; aber doch finden sich Stellen, aus welchen seine Meinung von einer praedestinatio conditionata und der Allgemeinheit der Erlösung deutlich genug hervorgeht, und obgleich der Ausdruck praedestinatio conditionata oder ex praescientia in seinen Schriften nicht vorkommt, so steht doch schon eine Gnade, welche mit dem freien Willen des Menschen wirkt, mit einer absoluten Prädestination und einer particulären Erlösung im Widerspruch. Zwar scheint er darin, daß er annahm, Gott ziehe einige, obgleich sie widerständen und sich widersetzten, zum Heile, und komme ihrem Willen zuvor, dem absoluten Decret Augustin's beizutreten; aber da er auf der andern Seite behauptete, daß auch diejenigen, deren Willen Gott nicht zuvorkomme, zum Heile gelangen können, wenn sie wollen, so mildert er dadurch das augustinische absolute Decret so sehr, daß dasjenige, was für das moralische Gefühl in demselben Verletzendes ist, ihm gänzlich genommen ward. Auch hielt er ja die Gnade, selbst bei denen, welchen sie zuvorkommt, nicht für irresistibilis. Hiezu kommt, daß diese zuvorkommende Gnade die Nichtwollenden nicht zum ewigen Heile zieht, da sie, nach Cassian's Lehre, von dem rechten Wege, welchen sie betreten haben, abweichen können. — Ueberdies fehlt es nicht an Stellen, in welchen er ausdrücklich behauptet, Gott wolle, daß Alle gerettet werden,

er biete Allen das Heil an, und verlange und erwarte nichts als die Bereitwilligkeit unsers Willens, daß also diejenigen, welche umkommen, gegen den Willen Gottes umkommen, Gott ziehe einen Jeden an oder verwerfe ihn in Berücksichtigung seiner Handlungen, und diesen gemäß gieße er ihm seine Gnade so wohl täglich ein, als er dieselbe ihm versage.

Die Hauptstelle ist Coll. XIII. 7. Hier sagt er: „Der Vorsatz Gottes, nach welchem er nicht deswegen den Menschen gemacht hatte, daß er umkäme, sondern daß er stetswährend lebte, bleibt unwandelbar." Er beruft sich auf die bekannten biblischen Stellen: 1 Tim. 2, 4. vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire, Matth. 18, 14. non est voluntas ante patrem vestrum qui in coelis est, ut pereat unus ex pusillis istis u. s. w., und fährt darauf, nicht ohne Anspielung auf Aeußerungen des Augustinus, fort: „Wie kann man von demjenigen, welcher nicht den Willen hat, daß einer von den Kleinen verloren gehe, ohne die größte Gotteslästerung (sine ingenti sacrilegio) glauben, daß er wolle, daß nicht im Allgemeinen Alle, sondern nur Einige statt Aller selig werden?" Cassian nahm also einen allgemeinen Rathschluß Gottes zur Seligkeit an, und suchte den Grund, warum gleichwohl Viele verloren gehen, in ihrer verkehrten Handlungsweise. „Diejenigen, welche verloren gehen, gehen also wider seinen Willen verloren, indem er so zu einem Jeden täglich ruft: Convertimini a viis vestris pessimis u. s. w. Es ist also täglich die Gnade Christi gegenwärtig, welche, indem sie will, daß alle Menschen selig werden, und zu der Erkenntniß der Wahrheit kommen, Alle, ohne irgend eine Ausnahme, zusammenruft, indem sie sagt: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Wenn er aber nicht Alle im Allgemeinen, sondern nur Einige herzuruft; so folgt, daß nicht Alle belastet sind mit der Erb- und mit der wirklichen Sünde, und jener Ausspruch nicht wahr sey: omnes peccaverunt et egent gloria Dei, und daß man nicht glauben dürfe, daß der Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen sey. Aber es gehen alle diejenigen, welche verlo-

rey gehen, so sehr gegen Gottes Willen verloren, daß man von Gott nicht sagt, daß er selbst den Tod gemacht habe, indem die heilige Schrift das Zeugniß giebt: Quia Deus mortem non fecit, nec gaudet in perditione vivorum. Daher kommt es, daß, indem wir für uns etwas Nachtheiliges bitten, unser Gebet entweder spät, oder gar nicht erhört wird, und daß wiederum der Herr dasjenige, was wir für schädlich halten, zu unserm Nutzen, wie ein wohlwollender Arzt, uns, auch wenn wir es noch so ungern sehen (invitissimis), zu verleihen geruht, und zuweilen unsere schädlichen Neigungen und Verderben bringenden Unternehmungen (lethales conatus) von der abscheulichen Ausführung (effectu detestabili) zurückhält und zurückruft, und diejenigen, welche dem Tode zueilen, zum Heile zurückzieht, und die Unwissenden aus dem Schlunde des Abgrundes herauszieht." Man vergleiche Coll. IX. 20. „Der Wille Gottes ist das Heil Aller, nach jenem Ausspruche des heiligen Paulus: qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire."

Hieraus geht also hervor, daß Cassian keineswegs mit dem Augustinus angenommen habe, Gott habe von Ewigkeit her eine bestimmte Anzahl auserwählt und zur ewigen Glückseligkeit bestimmt, sondern gelehrt habe, Gott wolle, daß alle Menschen selig werden, und daß die Gnade Gottes Allen bereit sey, wenn sie nur — was von ihnen abhange — dieselbe suchen und aufnehmen wollen, daß also diejenigen, welche verloren gehen, gegen den Willen Gottes verloren gehen.

Die mit der Prädestinationslehre in naher Beziehung stehende Frage über das Schicksal der vor der Taufe verstorbenen Christenkinder, welche einige Semipelagianer, wie wir in der Folge sehen werden, zu einer eigenthümlichen, freilich nicht sehr philosophischen Modification ihrer Prädestinationstheorie verleitete, wird von Cassian in seinen Schriften nicht berührt. Daß er aber einen Rathschluß secundum futurum conditionatum, das heißt einen Rathschluß Gottes, welcher bestimmt würde durch das Vorherwissen desjenigen, was der Mensch, wenn er gelebt hätte, würde gethan haben, einen Rathschluß, welchen Augustinus mit Recht

verwarf, und auch die Pelagianer, wenigstens die vorzüglichern Köpfe unter ihnen, verwarfen, nicht annahm, sieht man aus Coll. XVII. 26., wo es in Beziehung auf jene den Niniviten Ionae 3. gewordene Drohung, deren er im vorhergehenden Capitel erwähnt hatte, heißt: „Auch dies lehrt uns die unschätzbare Drohung (inaestimabilis censura), daß, da ihr vor der Geburt eines Jeden das Ende desselben bekannt war, sie so nach der Ordnung und einem gemeinschaftlichen Principe, und gleichsam nach menschlichen Neigungen (affectibus) Alles so verhängt (dispensat), daß sie nicht nach dem Vermögen (potentialiter), auch nicht nach der unaussprechlichen Kenntniß ihres Vorherwissens, sondern nach den gegenwärtigen Handlungen der Menschen Alles beurtheilend, Jeden entweder verwirft oder anzieht, und entweder ihre Gnade täglich eingießt, oder sie abwendet.“ Dies macht er durch die Beispiele Saul's und des Verräthers Judas anschaulich.

Endlich, daß Cassian gelehrt habe, daß die Erlösung Jesu Christi sich auf alle Menschen überhaupt beziehe, und daß das Heil, welches von ihm uns bereitet worden, von der Art abhange, wie wir unser Leben eingerichtet haben, erhellt aus folgenden Stellen.

Coll. XX. 7. heißt es in Berücksichtigung der vielfachen Mittel (Taufe, Tod der Märtyrer, Almosen u. s. w.), welche zur Aussöhnung der Sünden dienen können: „Ihr seht, welche Zugänge zur Barmherzigkeit die Gnade des Seligmachers (salvatoris) eröffnet hat, so daß Niemand, welcher das Heil begehrt, verzweifeln darf, da er sieht, daß er durch so große Heilmittel zum Leben eingeladen werde. — Haben wir indessen dies Alles gethan, so ist es doch nicht hinreichend zur Versöhnung unserer Vergehungen, wenn nicht die Güte und Gnade des Herrn sie getilgt hat, welcher, wenn er sieht, daß der Gehorsam eines religiösen Bestrebens mit demüthigem Herzen von uns dargebracht wird, die geringen und schwachen Bestrebungen mit unermeßlicher Freigebigkeit verfolgt, indem er sagt: Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum iam non recordabor.“ Cassian macht also

hier im Geiste seines Systems die Vergebung der Sünden abhängig von den eignen Bestrebungen des Menschen. Mithin beschränkt sich diese nicht auf die Auserwählten, sondern es kann Jeder, welcher sich bestrebt, den Weg der Tugend zu betreten, welche er sich freilich nicht ohne mönchischen Zusatz dachte, der Vergebung der Sünden vergewissert seyn. Eben daher konnte er sich aber auch nicht die Erlösung Christi auf wenige Auserwählte eingeschränkt denken, wie dies noch deutlicher aus de Incarn. Dom. VII. 13. hervorgeht. „Der Teufel merkte allerdings, daß der Herr unser Gott durch körperliches Leiden die Erlösung des menschlichen Geschlechts bewirke, und daß durch dieselbe sowohl er heruntergebracht und unterjocht, als auch wir erlöset und errettet würden. Und deshalb wollte jener Feind des menschlichen Geschlechts, daß auf jede Weise und durch jeden Betrug dasjenige vernichtet würde, welches, wie er erkannte, für die Erlösung Aller geschah."

Dies ist, was Cassian über die durch die pelagianischen Streitigkeiten angeregten anthropologischen Untersuchungen lehrte. Sein ganzer Lehrbegriff in dieser Hinsicht läßt sich nun, um dem Leser einen kurzen Ueberblick zu verschaffen, und den Zusammenhang, in welchem Cassian's Lehrsätze erscheinen, desto deutlicher hervortreten zu lassen, auf folgende kurze Sätze zurückführen.

1. Der Mensch erfreute sich in seinem ursprünglichen Zustande der körperlichen Unsterblichkeit, des Befreitseyns von jeder Beschwerde, einer großen Weisheit, einer völligen und vollkommnen Freiheit des Willens, ohne irgend einen Kampf des Fleisches mit dem Geiste. Auf diese Vorzüge des Geistes bezieht sich das Bild und die Aehnlichkeit Gottes, welche dem Menschen anerschaffen sind.

2. Auf Antrieb des Teufels sündigten Adam und Eva. Die Sünde Eva's war aber größer, als die Sünde Adam's.

3. Diese Uebertretung brachte nicht nur dem Adam und der Eva, sondern auch dem ganzen menschlichen Geschlecht viel Nachtheil. Hieher ist zu rechnen der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit und ein gewisses Verderben des Willens, durch welches wir mehr zum Laster, als zur Tugend

geleitet werden, und in Folge dessen kein Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande ohne Sünde seyn kann. Zwischen dem Fleische und dem Geiste entstand ein Kampf, der, wenn er auch jetzt für den Frommen als eine Uebung der Tugend von Gott angeordnet, doch in Rücksicht seines Ursprungs als eine Folge der Sünde anzusehen ist. Der Sitz und der Ursprung des Verderbens ist in dem sinnlichen Theile der Seele zu suchen. Das gänzliche Verderben des menschlichen Geschlechts aber, durch welches auch die Kenntniß des natürlichen Gesetzes in den Herzen der Menschen erloschen ist, fing an seit jener Zeit die Oberhand zu bekommen, als die Nachkommen Seth's mit den Cainitinnen in eheliche Verbindung getreten waren.

4. Gleichwohl ist der freie Wille, in welchem sich die Quelle und der Ursprung jeder Tugend zeigt, dem Menschen in so ferne geblieben, als die Anfänge eines guten Willens, die guten Gedanken, die frommen Begierden, die Anfänge des Glaubens aus uns selbst seyn können.

5. Um aber die Vollkommenheit der Tugend und die ewige Seligkeit zu erlangen, genügt nicht der freie Wille, sondern ist die innere Gnade Gottes nothwendig, oder die innere Wirkung Gottes in den Herzen der Menschen, welche nicht nur auf den Verstand, sondern auch auf den Willen des Menschen sich bezieht. Diese Gnade wird im Allgemeinen nur denen verliehen, welche sich von freien Stücken ihr zuwenden (mitwirkende Gnade). Zuweilen zieht sie indessen auch den Nichtwollenden und Nichtwilligen, ja sogar den Widerstrebenden zur Tugend (zuvorkommende Gnade). Gleichwohl ist sie nicht unwiderstehlich.

6. Nach dem Willen Gottes sollen alle Menschen der Tugend und Seligkeit theilhaftig werden, und die Erlösung Christi hatte nicht die kleine Zahl der Auserwählten, sondern alle Menschen zum Ziele. Daß aber nicht Alle sich bekehren, und deshalb der ewigen Seligkeit nicht theilhaftig werden, ist ihrer eignen Schuld beizumessen.

Drittes Capitel.

Ueber das Characteristische des cassianischen Systems und die philosophische und exegetische Begründung desselben.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die cassianische Anthropologie und stellen sie in Vergleich mit der des Augustinus und der Pelagianer, so springt sogleich in die Augen, daß das Characteristische derselben in dem Standpuncte liegt, aus welchem Cassian den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande betrachtete. Nach dem Augustinus ist der Mensch in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande sittlich todt, nach dem Pelagius gesund, nach dem in der Mitte stehenden Cassianus krank. Nach diesem Standpuncte mußten sich nun auch seine übrigen anthropologischen Lehren auf eigenthümliche Weise gestalten.

Daß Cassianus den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande nicht für gesund halten wollte, darüber darf man sich nicht wundern. Abgesehen von dem Ausspruche der Kirche, durch welche eine solche Ansicht für ketzerisch erklärt ward, steht sie ja mit der christlichen Ansicht überhaupt schon im Widerspruch. Die ganze Veranstaltung des Christenthums beruht ja darauf, daß der Mensch verderbt ist und aus diesem Verderben durch eigne Kraft nicht befreit werden kann. Sein eignes Bewußtseyn von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen mußte ihn in dieser Ansicht bestärken. Wiederum konnte ihm auch der Augustinismus in seiner consequenten Härte nicht zusagen. Denn das in jedem durch philosophische Speculation nicht irre gemachten Menschen lebendig sich regende Bewußtseyn von der Freiheit kann nicht vertilgt werden, und läßt sich mit Augustin's Behauptung von der durch die Sünde Adam's gänzlich vernichteten Freiheit des Menschen zum Guten nicht in Einklang bringen. Was war natürlicher, als daß sich dem Schüler des milden Chrysostomus, der überdem in dem Oriente mit einer von der augustinischen ganz abweichenden Denkart war befreundet wor-

den, und der schon als strenger Mönch in den Tugendübungen etwas Verdienstliches finden mußte, das augustinische gänzliche Verderben des Menschen nicht als wahr darstellen konnte?

Hieraus erklärt sich die Grundansicht des Cassian, der eigentliche Grundton des von ihm entwickelten Semipelagianismus. Der Mensch ist seinem gegenwärtigen sittlichen Zustande nach zwar nicht todt, aber auch nicht gesund. Er ist sittlich-krank und bedarf daher des Arztes. Er muß aber mit seinem guten Willen dem Arzte entgegenkommen, um geheilt zu werden.

Eine eigenthümliche und ganz neue Ansicht war die, daß gleichwohl einige, bei welchen sich dieser gute Wille nicht finde, durch die zuvorkommende Gnade gebessert würden. Hiezu ward, wie wir gesehen haben, Cassian durch die Betrachtung bestimmt, daß die Freiheit des menschlichen Willens der göttlichen Gnade keine Schranken setzen dürfe. Bestärkt mußte Cassian in dieser Annahme werden durch die biblischen Stellen, welche Augustinus so häufig für seine Theorie von der Gnade anführte, und die Cassian im materiellen Wortsinne auffaßte, so wie durch die Beispiele, welche die evangelische Geschichte von Individuen aufstellt, bei welchen kein Entgegenkommen des eignen Willens Statt fand. Nur sollte auch bei diesen das Vermögen des Willens nicht aufgehoben seyn. Auch diese hätten durch eigne Kraft den Wunsch der Besserung, das fromme Verlangen der Gnade entgegen tragen können, obgleich die göttliche Gnade auf eine uns unerforschliche Weise ihrem Verlangen zuvorkam. Auch unwiderstehlich sollte diese Gnade nicht wirken, wodurch doch dem Menschen das, wenn auch nur geringe, Verdienst blieb, daß er dieselbe nicht beharrlich von sich zurückgewiesen habe. Hiedurch ward wenigstens die augustinische Folgerung vermieden, daß diejenigen, welche Gott selig machen wollte, nothwendig selig werden müßten, wodurch die Freiheit des Menschen wiederum vernichtet wäre.

Die sittliche Beschaffenheit des Menschen der Erfahrung und der Schrift gemäß seinen Mönchen darzustellen, und die beiden entgegengesetzten Abwege des die Freiheit des Men-

schen vernichtenden Augustinismus, und des den Tugendstolz und die Anmaßung eigener Verdienstlichkeit nährenden Pelagianismus vermeiden zu lehren — dies war die Aufgabe, welche Cassianus sich stellte. Er suchte einen Vereinigungspunct der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade, wobei sich sowohl die Forderung der sittlichen Natur des Menschen als auch sein religiöses Bedürfniß befriedigt fände. Und in der Lösung dieser Aufgabe scheint er im Ganzen nicht unglücklich gewesen zu seyn. Denn so viel sich auch gegen einzelne seiner Behauptungen sagen, und so viel er auch vorzüglich in Rücksicht der Klarheit in Entwickelung der Begriffe zu wünschen übrig läßt, welche noch dazu durch die Gesprächsform in den Collationen nur noch mehr zurücktritt, die Grundansicht, welche allenthalben durchleuchtet, hat sich den christlichen Theologen immer von einer vortheilhaften Seite empfohlen.

Was nun die Schriftbeweise betrifft, welche Cassian für seine einzelnen Lehrsätze anführt, so wird es kaum einer besondern Angabe derselben bedürfen, da schon in der Darstellung des cassianischen Lehrbegriffs selbst ihrer erwähnt worden ist. Nur ist noch zu bemerken, daß er sich vorzüglich der durch den Hieronymus verbesserten lateinischen Uebersetzung bediente, welche er selbst eine translatio emendatior nannte, wie bereits oben bemerkt ist. Jedoch citirt er auch zuweilen alttestamentliche Stellen, vorzugsweise Stellen aus den Proverbien, nach den Lxx.

Nur einige der noch nicht erwähnten biblischen Beweisstellen mögen hier noch aufgeführt werden.

Für die Freiheit des Willens führt er Coll. VII. 4. an: Isaias 1, 16. Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Ierem. 4, 14. Et usquequo morabuntur in te cogitationes noxiae? Isaias 66, 18. Ecce ego venio ut congregem opera, et cogitationes eorum cum omnibus gentibus, et linguis. Rom. 2, 15. 16. Inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus in die qua iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum. Aus eben dieser Stelle, so wie aus den zunächst vorhergehenden Worten des 14ten Verses: Cum gentes, quae legem non habent,

naturaliter ea quae legis sunt faciunt cet. sucht er Coll. XIII. 12. zu beweisen, daß auch nach der Uebertretung Adam's dem menschlichen Geschlechte die Kenntniß des Guten geblieben sey. Für die Möglichkeit eines guten Vorsatzes von Seiten des Menschen führt er ferner ebendaselbst das Beispiel David's aus 1 Regum 8, 17—19. an. „Da der weiseste Salomo nach Vollendung der Erbauung des Tempels betete, sagte er: Voluitque David pater meus aedificare domum nomini Domini Dei Israël, et ait Dominus Deus ad David patrem meum: Quod cogitasti in corde tuo aedificare domum nomini meo, bene fecisti hoc ipsum mente tractans; verum tamen non tu aedificabis domum nomini meo. Dieser Gedanke also und dieses Vornehmen des Königs David, ist es gut und von Gott oder böse und vom Menschen zu nennen? Denn wenn jener Gedanke gut und von Gott war, warum wird demselben von dem, von welchem er inspirirt ist, die Ausführung versagt? Wenn er aber schlecht und vom Menschen war, warum wird er von dem Herrn gelobt? Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß er gut und vom Menschen war. Auf diese Weise können wir auch täglich unsere Gedanken beurtheilen. Denn es ward so wenig dem David allein zugestanden, aus sich selbst das Gute zu denken, als es uns von Natur versagt ist, das Gute einzusehen oder zu denken.“ Hier bringt er auch eine Menge biblischer Stellen an, um darzuthun, daß zuweilen die Gnade dem Willen des Menschen zuvorkomme, der freie Wille aber immer doch, nämlich als Vermögen, bleibe. „Es hätte nicht der Apostel vorgeschrieben (Phil. 2, 12.): Cum metu et tremore vestram salutem operamini, wenn er nicht gewußt hätte, daß das Heil von uns sowohl befördert, als auch vernachlässiget werden könne. Damit sie aber nicht glaubten, daß er zu dem Werke des Heils der göttlichen Hülfe nicht bedürfe, fügt er hinzu: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Und deshalb erinnert er den Timotheus (1 Tim. 4, 14.): Noli negligere gratiam Dei quae est in te. Und wiederum (2 Tim. 1, 6.): Ob quam causam moneo te, ut resuscites gratiam Dei quae est in te. Daher ermahnt und erinnert er auch

die Corinthier in seinen Briefen, sie möchten sich durch unfruchtbare Werke der Gnade Gottes nicht unwürdig erweisen, indem er sagt (2 Cor. 6, 1.): Adiuvantes autem et obsecramus, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. Da Simon diese vergeblich empfangen hatte, so nützte ihm nichts das Empfangen der heilbringenden Gnade. Denn er wollte nicht gehorchen den Vorschriften des Petrus, welcher sagt (Act. 8, 22. 23.): Poenitentiam age ab hac nequitia tua, et ora Deum si forte remittatur tibi haec cogitatio cordis tui, in felle enim amaritudinis et obligatione iniquitatis video te esse. Die Barmherzigkeit des Herrn kommt also dem Willen des Menschen zuvor, von welcher gesagt wird (Psalm 59, 11.): Deus meus, misericordia eius praeveniet me. Und wiederum kommt unser Wille dem zögernden und gewissermaßen zu unserm Nutzen, damit er unsern Willen auf die Probe stelle, verweilenden Herrn zuvor, wenn gesagt wird (Psalm 88, 14.): Et mane oratio mea praeveniet te. Und wiederum (Ps. 119, 147. 123.): Praeveni in maturitate et clamavi et praevenerunt oculi mei ad te diluculo. Er ruft uns auch herbei und ladet ein, wenn er sagt (Esaias 65, 2.): Tota die expandi manus meas ad populum non credentem mihi et contradicentem. Und er wird von uns eingeladen, wenn wir zu ihm sagen (Ps. 88, 10.): Tota die expandi manus meas ad te. Er erwartet uns, wenn durch den Propheten gesagt wird (Esaias 30, 18.): Propterea expectat Dominus, ut misereatur vestri, und er wird von uns erwartet, wenn wir sagen (Ps. 40, 2.): Expectans expectavi Dominum, et respexit me. Und (Ps. 119, 81.): Expectavi salutare tuum Domine. Und er stärkt uns, wenn er sagt (Hos. 7, 15.): Et ego audivi, et confortavi brachia eorum, et in me cogitaverunt malitiam. Und er ermahnt uns, daß wir uns selbst stärken, wenn er sagt (Esai. 35, 3.): Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate. Jesus ruft (Joh. 7, 37.): Si quis sitit, veniat ad me, et bibat; es ruft auch zu ihm der Prophet (Ps. 69, 4.): Laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae, defecerunt oculi dum spero in Deum meum. Gott sucht, indem er sagt (Esai. 66, 4.): Quaesivi et non

erat vir; vocavi et non erat qui responderet. Auch er selbst wird gesucht von der Braut, welche weinend sich beklagt (Cant. 3, 1. nach den Lxx.): In cubili meo in noctibus quaesivi quem dilexit anima mea, quaesivi eum et non inveni; vocavi eum, et non respondit mihi."

Bemerkenswerth und characteristisch für die niedrige Stufe exegetischer Bildung, auf welcher Cassian stand, ist es, daß er für die Freiheit des Willens eine Stelle anführt, welche keinesweges den Sinn enthält, den ihr Cassian auf eine auffallende Weise beilegt. Coll. XIII. 14. citirt er die bekannte Stelle Hiob 1, 9 ff., wo Satan zum Jehova spricht, nach den Siebzigern: Numquid gratis (δωρεὰν) colit Iob Deum? Nonne tu vallasti eum ac domum eius et universam substantiam eius per circumitum? Die folgenden Worte: ἀλλὰ ἀπόστειλον τὴν χεῖρά σου, womit die Siebziger das Hebräische שְׁלַח־נָא יָדְךָ übersetzten, und welches die Vulgata richtig wiedergiebt durch: Sed extende paululum manum tuam, und die durch das gleich darauf folgende: et tange cuncta quae possidet, den leicht verständlichen Sinn enthalten: Nimm dem Hiob die Güter, welche er besitzt u. s. w., übersetzt Cassian durch: sed aufer manum tuam, und fügt die sonderbare Erklärung hinzu: sine eum suis mecum viribus decertare. Weil nun der Satan sich nachher nicht über einen Beistand Gottes beschwert habe, bemerkt Cassian, so habe er dadurch eingestanden, daß er nicht durch die Kraft Gottes, sondern die des Hiob überwunden sey, und der Beistand der Gnade habe sich nur darauf beschränkt, daß sie verhüthete, daß der Satan ihm nicht den Verstand raubte, und auf die Weise durch einen ungleichen Kampf ihn überflügelte. Durch diese unrichtige und gezwungene Erklärung brachte Cassian einen Beweis für die Freiheit aus dieser Stelle heraus, welchen ohne sie Niemand in derselben finden dürfte.

In Anführung der biblischen Beweise für die Gnade mußte Cassian häufig mit Augustinus übereinstimmen, da er sich wenigstens den Worten nach dessen Theorie oft so sehr nähert. So finden wir die Stellen Phil. 1, 29. vobis donatum est in Christo non solum, ut in eum credatis, sed

ut etiam pro illo patiamini; 2, 13. Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate eben so= wohl vom Cassianus z. B. Coll. III. 15. angeführt, als vom Augustinus. Nur finden wir in der letzten Stelle statt perficere, eines Ausdrucks, welcher, wie wir gesehen, für den Cassianus nicht ohne Bedeutung war, bei'm Au= gustinus operari, de dono persev. 20. — Für die dem Cassian eigenthümliche Behauptung, daß bei einigen der Wille der Gnade, bei andern die Gnade dem Willen zu= vorkomme, hatte er eine Menge biblischer Stellen in Be= reitschaft, welche ihm an sich genommen und ohne diese Voraussetzung zu widersprechen schienen. „Nicht leicht wird es von der menschlichen Vernunft eingesehen," heißt es Coll. XIII. 9. „wie der Herr den Bittenden gewähre, von den Suchenden gefunden werde, den Anklopfenden öffne, und wiederum gefunden werde von denen, welche ihn nicht suchen, sich öffentlich zeige unter denen, welche ihn nicht fragten, und den ganzen Tag seine Hand aus= strecke nach einem Volk, welches ihm nicht glaubte und ihm widersprach, die Widerstehenden und Fernestehenden rufe, die Nichtwollenden (invitos) zum Heile ziehe, denen, welche zu sündigen begehren, die Gelegenheit entziehe, ihren Wil= len auszuführen, sich gnädig denjenigen widersetze, welche zur Schlechtigkeit (ad nequitiam) eilen. Wem möchte es aber leicht einleuchten, wie die Summe der Glückseligkeit unserm Willen beigelegt werde, von dem gesagt wird (Esai. 1, 19.): Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; und wie sie sey (Röm. 9, 16.) non volentis neque currentis, sed miserentis Dei? Ferner was es heiße (Röm. 2, 6.): Deus reddet unicuique secundum opera eius, und (Phil. 2, 13. Ephes. 2, 8. 9.) Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur? Was jener Ausspruch bedeute (Jac. 4, 8.), Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis? und was er anderswo sagt (Joh. 6, 44.), Nemo venit ad me, nisi pater, qui misit me, attraxerit eum? Was es heiße (Ps. 5, 9.), Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige, und

daß wir beten: Dirige in conspectu tuo vitam meam, und (Ps. 17, 5.), Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea? Warum wir ermahnt werden (Ezech. 18, 31.), Facite vobis cor novum et spiritum novum; und warum wiederum verheißen wird (Ezech. 11, 19. 20.), Dabo eis cor novum, et spiritum novum tribuam in visceribus eorum, et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent, et iudicia mea custodiant? Warum der Herr befohlen habe in den Worten (Jerem. 4, 14.), Lava a malitia cor tuum, Ierusalem, ut salva fias? und warum der Prophet selbst von dem Herrn fordere (Ps. 51, 12.): Cor mundum crea in me Deus? und wiederum (9.): Lavabis me, et super nivem dealbabor; warum zu uns gesagt werde (Hos. 10, 12. nach den Lxx.): Illuminate vobis lumen scientiae; und warum von Gott gesagt werde (Ps. 94, 10.): Qui docet hominem scientiam; und (Ps. 146, 8.): Dominus illuminat caecos; oder warum wir wenigstens mit dem Propheten beten (Ps. 13, 4.): Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte? — wenn nicht in diesem Allen sowohl die Gnade Gottes, als auch die Freiheit des Willens ausgesprochen wird."

Endlich möge noch dies in Rücksicht der von Cassian angeführten Beweise für seine Theorie von der Gnade bemerkt werden, daß er als ächter Mönch auch von den mönchischen Tugendmitteln, welche sich in Ertragung des Durstes, der Entbehrung des Schlafes, dem anhaltenden Lesen zeigen, einen Beweis hernahm, um die Nothwendigkeit des Beistandes der göttlichen Gnade zur Vollbringung dessen, was unser Heil betreffe, zu zeigen. „Wer sollte es doch vermögen," sagt er Coll. XIII. 6., „wenn er auch noch so brünstig im Geiste ist, sowohl die Trauer der Einsamkeit (squalorem solitudinis), als auch, ich will nicht sagen, den täglichen Hunger, sondern selbst die Sättigung mit trocknem Brod, durch kein Lob der Menschen unterstützt, mit eigner Kraft zu ertragen? Wer vermöchte den täglichen Durst nach Wasser ohne den Trost des Herrn auszuhalten? und daß jener süße und erquickliche Morgenschlaf dem menschlichen Auge geraubt werde? und könnte auf vier Stunden die Er-

holung der Ruhe nach einem fortwährenden Gesetze beschränken? Wer vermöchte die unaufhörlich anhaltende Lesung, wer die unausgesetzte Emsigkeit der Arbeit, ohne nach dem Vortheil eines gegenwärtigen Gewinns zu trachten, ohne die Gnade Gottes zu erfüllen? Alles dies kann ohne göttliche Eingebung von uns nicht anhaltend begehrt, so wie ohne seine Hülfe auf keine Weise vollbracht werden" u. s. w.

Für seine, obgleich nur angedeutete Theorie von der Allgemeinheit des göttlichen Rathschlusses führt Cassian außer den bereits angezogenen Stellen Coll. XIII. 7. noch an: 2 Reg. 14, 14. Non vult Deus perire animam, sed retractat cogitans (oder wohl richtiger: retractans cogitat), ne penitus pereat qui abiectus est. Ezech. 33, 11. Vivo ego, dicit Dominus Deus, quia nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua et vivat. Matth. 23, 37. Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas suas, et non voluisti?

Viertes Capitel.

Prosper Aquitanus und dessen Widerlegung des dreizehnten Buchs der Collationen Cassian's.

Zu den vorzüglichsten Vertheidigern des augustinischen Lehrbegriffs gegen die semipelagianischen Gallier gehörte, wie bereits erwähnt worden, Prosper. Er wird Aquitanus genannt zum Unterschiede von mehreren seiner nicht unberühmten Zeitgenossen, welche gleichfalls diesen Namen führten. Er ist geboren am Ende des vierten oder im Anfange des fünften Jahrhunderts in Aquitanien, aber an welchem Orte, von welchen Eltern, unter welchen Lebensverhältnissen? weiß man nicht. Indessen geht aus den von ihm hinterlassenen Schriften so viel hervor, daß es ihm nicht an wissenschaftlicher Bildung fehlte, und daß er sich namentlich mit der Geschichte und Poesie nicht ohne allen Erfolg beschäftigt habe. Gennadius nennt ihn de scriptoribus ecclesiasticis

Cap. 84. sermone scholasticum d. h. einen im Vortrage sehr gelehrten Mann, und schreibt ihm nervöse Behauptungen (nervosas assertiones) zu, obgleich er seine in der Schrift gegen Cassianus ausgesprochenen Meinungen von seinem Standpuncte aus nicht billigen konnte, und Photius (54.) redet mit Begeisterung von ihm. Er verließ Aquitanien, und ließ sich in der Provence nieder, wo er sich wenigstens im Jahr 428 schon aufhielt und den Kampf für Augustin's Lehre gegen die dortigen semipelagianischen Geistlichen begann. Daß er selbst ein geistliches Amt bekleidet habe, ist unwahrscheinlich, und ein Irrthum ist es, wenn er episcopus Rhegiensis (von der Stadt Ries in der Provence) nach dem Vorgange von Manuscripten und alten Ausgaben genannt wird.

Ein Mann, welcher auf den Prosper sehr großen Einfluß hatte, und seinen Eifer für Augustinus, den er nie persönlich kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, in ihm anfeuerte und bestärkte, war Hilarius, so wie Prosper, ein Laie. Als einen solchen schildert er sich selbst in einem Briefe an den Augustinus (Epist. 226. unter den augustinischen, §. 9.). Diesen nennt er pater, und wird von ihm, so wie Prosper, de praed. SS. 1. filius genannt. Hilarius ist uns übrigens nach seinen Lebensumständen gleichfalls sehr unbekannt geblieben. Um ihn von andern berühmten Namensgenossen zu unterscheiden, wird er gewöhnlich Hilarius Prosperi genannt. Er ist wahrscheinlich derselbe, der dem Augustinus im 156sten Briefe über die in Sicilien entstandenen angeblich ketzerischen Meinungen Nachricht ertheilt hatte. Man sehe Dupin in der Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Tom. III. Paris 1690. S. 194. — In dem 226sten Briefe §. 10. giebt er sich als einen, der des mündlichen Unterrichts des Augustinus genossen habe, zu erkennen.

Um aber wieder auf den Prosper zurückzukommen, so ist auch das Todesjahr desselben ungewiß. Nur so viel geht aus seinem Chronicon hervor, daß er noch um's Jahr 455 gelebt habe. Man vergleiche I. Basnage hist. de l'église p. 705 ff., Dupin nouvelle bibl. T. IV. p. 181., Schönemann

in der bibl. PP. Vol. II. S. 1012 ff. und die von Walch über das Leben des Prosper in der Historie der Ketzereien Th. V. S. 27 f. angeführten Werke. Die beste Ausgabe seiner Schriften ist zu Paris 1711. in Folio erschienen, welcher eine vita Prosperi vorangesetzt ist.

Chronologisch genau genommen müßte hier zunächst von dem Briefe des Prosper an den Augustinus (Epist. 226.) und andern Bestrebungen desselben für den Augustinismus die Rede seyn. Da indessen der Inhalt und die Tendenz seiner schon erwähnten, um das Jahr 432 gegen die dreizehnte Collation des Cassianus verfaßten Schrift, welche den Titel führt, de gratia Dei et libero arbitrio liber, hier unmittelbar nach der Darstellung des cassianischen Lehrbegriffs dem Leser verständlicher ist, so mag derselben hier zunächst Erwähnung geschehen.

Prosper nennt in ihr den Cassian nicht namentlich. Sie führt in der Ueberschrift gegenwärtig den Zusatz contra Collatorem; doch ist dieser von einer spätern Hand. In dem sehr alten Codex Corbeiensis lautet die Ueberschrift: Liber sancti Prosperi pro praedicatoribus gratiae Dei contra librum Cassiani presbyteri, qui praenotatur de protectione Dei. In der Schrift selbst bezeichnet Prosper den Cassian nur mit dem Ausdruck: vir quidam sacerdotalis ordinis, qui disputandi usu inter eos, quibuscum degit, excellit. Auch belegt er die Schrift, welche er widerlegt, nicht mit dem Namen Collatio, sondern nennt sie librum, cuius praenotatio est, de protectione Dei. Cap. 2. Er habe sich, fügt er daselbst hinzu, die Behauptungen dieses Mannes zu widerlegen vorgenommen, theils weil er der ausgezeichneteste unter seinen Geistesverwandten sey, theils weil die Behauptungen desselben in dem unter seinem Namen herausgegebenen Buche vor Augen lägen, und man daher nicht erst zu untersuchen habe, ob sie wirklich von ihm aufgestellt seyen oder nicht. Er lasse einen Abt über die Gnade Gottes und die Freiheit des Willens disputiren, dessen Meinung er durchaus annehme und zu der seinigen mache. Die Stellen, welche er wörtlich aus jener Collation anführt, sind entlehnt aus dem 3, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 16ten und 17ten Capitel. Prosper's Büchlein ist außer in den Ausgaben von

Prosper's Werken unter andern in dem Anhange zu den Werken des Augustinus in dem 10ten Bande S. 171 ff., auch in der leipziger Ausgabe der Schriften des Cassian S. 631 ff. abgedruckt. Daß es nicht vor dem Jahr 432 geschrieben seyn könne, sehen wir daraus, daß Prosper im vorletzten Capitel des römischen Bischofs Caelestinus als eines Verstorbenen, und des Sixtus schon als seines Nachfolgers erwähnt, über dessen Regierung er gute Hoffnungen äußert. Dieser folgte am 26sten April 432 dem Caelestinus auf dem römischen Stuhle. Auch geht die Zeit der Abfassung daraus hervor, daß Prosper in dem Büchlein äußert, daß Augustinus bereits seit mehr als zwanzig Jahren gegen die Feinde der Gnade siegreich gekämpft habe. Bekanntlich begann der Kampf gegen die Pelagianer mit der im Jahr 411. erfolgten Ankunft des Pelagius und Caelestius in Africa. Uebrigens ist die Latinität des Prosper in Berücksichtigung des Zeitalters, in welchem er schrieb, nicht schlecht. Auch verdient die Ehrfurcht gegen die römischen Bischöfe, welche er cont. Coll. 1. Apostolicae sedis pontifices nennt, bemerkt zu werden.

Prosper beschreibt in der zur Frage stehenden Schrift zunächst diejenigen, welche mit der augustinischen Theorie von der Gnade sich nicht befreunden wollten, als Leute, deren Stand in der Kirche so wenig als ihre Talente Verachtung verdienten, als solche, die den Schein der Frömmigkeit an sich trügen, obgleich sie der Gesinnung nach sie nicht besäßen. Sie übten über Ungelehrte und solche, welche die Geister nicht zu prüfen verständen, eine große Macht, und verbreiteten die Meinung, daß die Feinde der Gnade, womit die Pelagianer gemeint werden, mit Unrecht verdammt wären. Es sey daher Pflicht, dem sich immer weiter verbreitenden, im Dunkel schleichenden Uebel Einhalt zu thun, und die Heuchler zu entlarven.

Prosper unterwirft nur zwölf Lehrsätze des Cassian in der genannten Collation über die Gnade und den freien Willen einer Prüfung, und behauptet, daß sie, mit Ausnahme des ersten, in welchem er sich ganz dem orthodoxen Kirchenglauben gemäß ausgedrückt habe, von der rechtgläubigen

Lehre abwichen. Er versucht zu zeigen, daß die Tadler des Augustinus theils grundlose Einwürfe aufstellten, theils richtige Behauptungen angriffen, theils verwerfliche Lehrsätze vertheidigten, und, indem sie mit den Waffen der schon vernichteten Pelagianer einen innerlichen Krieg erregten, sowohl gegen die heilige Schrift, als auch gegen die Verordnungen der Kirche und der Kaiser sich empörten.

Etwas Ketzerisches findet Prosper zunächst in dem 9ten Capitel der Collatio, wo auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht wird, welche in der Vereinigung folgender Sätze liegt: Dominus petentibus tribuit, a quaerentibus invenitur, aperit pulsantibus, und wiederum, invenitur a non quaerentibus se, palam apparet inter illos qui illum non interrogabant, tota die expandit manus suas ad populum non credentem sibi et contradicentem, resistentes ac longe positos vocat, invitos attrahit ad salutem u. s. w. — Die ganze Voraussetzung, erwiedert Prosper, ist schon uncatholisch und stimmt mit dem, was der catholische Lehrer vorher von Gott als dem Urheber nicht allein guter Handlungen, sondern auch guter Gesinnungen gesagt hat, nicht überein. Keiner könne zur Gnade kommen ohne die Gnade, und nicht aus freiem Willen bitte, suche und klopfe er. Auf diese Weise zerfalle Cassian sowohl mit den Pelagianern, als mit der catholischen Kirche. Jene vertheidigten bei allen guten Handlungen der Menschen den Anfang des freien Willens; die Catholiker glaubten, daß der Anfang der guten Gedanken aus Gott hervorgehe; Cassian habe ein zwitterartiges Drittes erfunden, was beiden Parteien nicht anstehe, und wobei er so wenig auf die Zustimmung der Häretiker, als auf das Einverständniß der Rechtgläubigen rechnen könne. „Denn wie bemerkst du nicht," fährt Prosper fort, „daß du, du magst wollen oder nicht, in jenen verdammten Ausspruch fallen mußt, daß die Gnade Gottes nach unsern Verdiensten ertheilt werde, wenn du annimmst, daß bei dem Menschen selbst etwas Gutes vorhergehe, weshalb sie die Gnade erlangen? Denn für etwas Verdienstliches muß doch gehalten werden der Glaube des Fordernden, die Frömmigkeit des Suchenden,

die Ausdauer des Anklopfenden?" — Nicht den Widerstrebenden und Nichtwollenden treibt er an, aber aus dem Nichtwollenden macht er den Wollenden.

Ketzerei fand zweitens Prosper in dem Schlusse, der noch im neunten Capitel vorkommt, daß in allen den angeführten Schriftstellen sowohl die Gnade Gottes, als auch die Freiheit des menschlichen Willens sich zeige, da der Mensch zuweilen durch seine eignen Bewegungen zum Begehren der Tugenden könne angeregt werden, immer aber der Unterstützung von Seiten Gottes bedürfe. Auch hier fand Prosper mit den angeführten Aeußerungen im dritten Capitel einen Widerspruch. „Obgleich du hier die Hülfe Gottes auch zu dem guten Anfange für nothwendig hältst, so schreibst du doch die löblichen Bewegungen selbst und das Begehren der Tugenden mit Entfernung der Gnade Gottes der bloßen Freiheit des Willens zu, so daß die guten und heilsamen Unternehmungen zwar nicht gedeihen können ohne die Hülfe Gottes, sie aber doch anzufangen vermögen, wenn sie auch von Gott nicht inspirirt werden. Damit du ferner desto deutlicher bestimmest, was der Mensch durch den freien Willen habe, und was ihm durch die Gnade zu Theil werde, fügst du hinzu: Nicht, wenn Jemand will, genießt er der Gesundheit, oder wird er von der Krankheit nach dem Verlangen seines Willens befreiet. Du lehrest also, daß der Mensch zwar durch sich selbst die Gesundheit nicht erlangen könne, er habe aber aus sich selbst das Verlangen nach der Gesundheit, und komme freiwillig zum Arzte."

Die dritte ketzerische Behauptung fand Prosper in der Aeußerung Cassian's: „Damit es deutlicher sich zeige, daß auch durch das Gute der Natur, welches durch die Wohlthat des Schöpfers verliehen ist, zuweilen der Anfang des guten Willens hervorgehe, welcher aber gleichwohl, wenn er von Gott nicht geleitet wird, zu einer vollkommnen Tugend nicht kommen kann, bezeugt der Apostel, wenn er sagt, Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio." Prosper macht auch hier auf den Widerspruch dieses Satzes mit der ersten Behauptung

Cassian's aufmerksam. In Rücksicht der angeführten paulinischen Stelle bemerkt er, daß Paulus auch sage: Deus est, qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate. Deswegen widerspräche sich aber Paulus nicht. Die Worte Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio, seyen Worte des Berufenen und schon unter der Gnade sich Befindenden, welcher an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen Gefallen finde, aber ein anderes Gesetz in seinen Gliedern sehe, welches dem Gesetze des Geistes widerstreite. Obgleich er nun die Kenntniß recht zu wollen empfangen habe, so finde er doch in sich nicht die Kraft, was er wolle, zu wirken, bis er nach Verhältniß des guten Willens, welchen er empfangen, glücklich erlange die Kraft der Ausübung.

Eine vierte unrichtige Behauptung lag dem Prosper in den Worten Cassian's: „Es ist unter Vielen ein großer Streit darüber, ob Gott sich unser erbarme, weil wir den Anfang des guten Willens ihm dargebracht haben, oder ob wir, weil Gott sich erbarmt, den Anfang des guten Willens erlangen. Denn Viele sind, indem sie dies oder jenes annehmen oder mit zu großem Nachdruck behaupten, in mannigfaltige und sich widersprechende Irrthümer verwickelt worden. Wir werden, wenn wir beides annehmen, in keinem Irrthume beharren.“ Prosper stellt dieser Behauptung die Auctorität der Kirche, des römischen Bischofs Innocentius, der zu Diospolis versammelten Väter, der africanischen Concilien entgegen, welche sämmtlich alles Verdienst des Menschen verworfen hätten. In Bezug auf die von Cassian aus der heiligen Schrift angeführten Beispiele, nach welchen bei dem Paulus und Matthäus die göttliche Gnade dem menschlichen Willen, bei'm Zachäus und dem Schächer am Kreuz dieser jener sollte zuvorgekommen seyn, so daß also Matthäus und Paulus der Typus der zuvorkommenden göttlichen Gnade, Zachäus und der Schächer der Typus des zuvorkommenden menschlichen Willens wären, erwiedert Prosper: „Derselbe, welcher in dem Herzen des Zöllners Matthäus und des Paulus, der damals die Kirche verfolgte, erschien, erschien auch in dem Herzen

des Zachäus und in dem Herzen des mit dem Herrn gekreuzigten Mörders, wenn nicht anders das Wort des Herrn müssig war, da er den Zachäus, welcher suchte Jesum zu sehen, anzureden würdigte in den Worten, Zacchaee festina, descende, quoniam hodie in domo tua me oportet manere; und er sich nicht das Herz desjenigen zubereitete, dessen Beherbergung er erwählte. Endlich da alle murrten, daß er bei einem Sünder einkehrte, und der reuige Zachäus versprach, er werde die Hälfte seiner Güter den Armen geben, und vierfach das ersetzen, warum er Jemanden betrogen habe, so sagte der Herr, Hodie salus huic domui facta est; quia et hic est filius Abrahae. Und damit nicht verborgen wäre die Ursache dieses Heils, fügte er hinzu, Venit autem filius hominis salvum facere et quaerere quod perierat; damit wir nämlich wüßten, daß denjenigen, welchen wir gerettet erkannten, von dem Suchenden zuvorgekommen sey. Und sollten wir bei der Rechtfertigung des Mörders, auch wenn keine Anzeigen der wirkenden Gnade erkannt würden, nicht annehmen mit allen Gläubigen, daß auch er hinangezogen sey, da der Herr sagt, Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, und, Cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me? Daß aber unter diesem Allen auch er übergeben oder gezogen sey, lehrt sein eigenes Bekenntniß. Da er eine Zeitlang auf Jesum Christum gelästert hatte, ward er schnell verändert und sagte, Domine memor esto mei, cum veneris in regno tuo. Woher aber bei einem Menschen eine solche Verschiedenheit widerstreitender Aussprüche entstanden ist, darüber möge uns der heilige Paulus belehren, welcher sagt, Nemo in spiritu Dei loquens, dicit anathema Iesu; et nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in spiritu sancto; damit wir nicht zweifeln bei dem Willen eines solchen Menschen, daß es aus seinem Eignen gewesen sey, daß er Gott gelästert hat, von dem heiligen Geiste aber, daß er geglaubt hat. Vergebens hat also jener Disputator seine Theorie, der unerforschlichen Wahrheit der einzigen Gnade anpassen wollen, so daß man glauben sollte, ein Theil der Gerechtfertigten komme durch die Bewegungen seines Willens zu Christo, ein anderer Theil werde aber, indem er widerkämpfe, gezogen

und wider seinen Willen angetrieben, da Gott es ist, welcher Alles in Allen wirkt, er mag nun Einige auf diese, Andere auf eine andere Weise anziehen wollen, zu welchem Niemand kommt, welcher nicht auf irgend eine Weise gezogen wird."

Fünftens bezeichnet Prosper die Worte Cassian's als ketzerisch, nach welchen er gesagt hatte, man müsse beides annehmen, sowohl die Gnade als auch den freien Willen, damit wir nicht, indem wir eines von beiden den Menschen entzögen, über die Regel des kirchlichen Glaubens hinausgingen.

Da sich Cassian hier auf die regula fidei berufen hatte, so ist Prosper in seiner Widerlegung besonders ausführlich. Dabei ist es bemerkenswerth, daß er, um jenen durch die regula fidei zu widerlegen, nur Stellen der heiligen Schrift anführt. „Regel des kirchlichen Glaubens ist nach der Predigt des Apostels: Nemo potest dicere Dominum Iesum Christum, nisi in spiritu sancto. Kirchliche Regel ist es: Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Kirchliche Regel ist es: Gratia Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed plus omnibus illis laboravi; non autem ego, sed gratia Dei mecum, und Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem. Kirchliche Regel ist es: Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas virtutis sit Dei, et non ex nobis. Kirchliche Regel ist es: Gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur. Kirchliche Regel ist es: In nullo terreamini ab adversariis, quae est illis causa perditionis, vobis autem salutis; et hoc a Deo: quia vobis donatum est a Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut patiamini pro eo. Kirchliche Regel ist es: Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini; Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate. Kirchliche Regel ist es: Non quia idonei sumus cogitare aliquod a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Diese Regel bekräftigt der Herr, indem er sagt, Nemo potest venire ad me, nisi datum fue-

rit ei a Patre meo, und, Omne quod dat mihi Pater, venit ad me, und, Sine me nihil potestis facere, und, Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, und, Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare, und, Sicut Pater vivificat mortuos, ita et Filius quos vult vivificat, und Beatus es Simon Bariona, quoniam caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est.“ Prosper bemerkt ferner, daß durch diese Regel keinem Menschen der Wille genommen werde, da die Kraft der Gnade nicht das in dem Willen wirke, daß er nicht sey, sondern daß aus dem bösen ein guter, aus dem ungläubigen ein gläubiger entstehe, daß das, was in sich selbst Finsterniß war, ein Licht in dem Herrn, daß das Todte belebt, das Liegende aufgerichtet, das Verlorne gefunden werde. An einer andern Stelle sagt er, das liberum arbitrium sey, nämlich in dem durch die Sünde Adam's verderbten Menschen, conversum, nicht eversum. — Wäre Cassian — so fährt Prosper fort — bei seinem ersten Ausspruche geblieben, daß der Anfang nicht allein der guten Handlungen, sondern auch der guten Gedanken von Gott komme, so würde er nicht über die kirchliche Regel hinausgegangen seyn, und nicht nur sich als einen Gegner des freien Willens, sondern auch als undankbar gegen die Gnade Gottes gezeigt haben, dadurch daß er bei'm Paulus und Matthäus den ersten, und bei'm Zachäus und dem Schächer die letzte aufhebe. So bekämpft Prosper den Cassian mit augustinischen Waffen, und behauptet zwar den Worten nach einen freien Willen, der aber, sobald man nicht mit Worten spielt, sondern unter dem freien Willen das Vermögen versteht, sich unabhängig von Neigungen nach dem göttlichen Gesetze zu bestimmen, kein freier Wille mehr ist. In diesem Sinne läugnet er auch den freien Willen nach dem Fall Adam's geradezu. „Der freie Wille d. h. das freiwillige Begehren einer ihm gefälligen Sache hat, als Adam den Gebrauch der Güter, welche er empfangen hatte, verwarf, und als ihm die Stützen seiner Glückseligkeit dahin sanken, und er die Begierde auf den Versuch der Uebertretung richtete, das Gift aller Laster getrunken, und

die ganze Natur des Menschen durch die Trunkenheit seiner Unmäßigkeit benetzt (madefecit). Ehe daher der Mensch durch den Genuß des Fleisches des Menschensohns und durch das Trinken seines Bluts das todbringende Unverdauliche verdaut (lethalem digerat cruditatem), wankt sein Gedächtniß, irrt seine Urtheilskraft, schwankt er im Einhergehen, und ist auf keine Weise geschickt, jenes Gut zu wählen und zu begehren, dessen er sich freiwillig beraubt hat. Denn so wie er ohne Antrieb Gottes wohl fallen konnte, so kann er, wenn Gott ihn nicht aufrichtet, nicht wieder aufstehen." Die ganze Ausdrucksweise ist hier, wie sonst, augustinisch. Nur ist die dichterische Bezeichnung der Erbsünde durch **lethalis cruditas** bemerkenswerth. Prosper gedenkt hier des Abendmahls als eines Mittels, zu einem glücklichen und sittlichen Zustande zu gelangen. Auch Augustinus schrieb zuweilen dem Abendmahl zu, was seiner Theorie nach eigentlich der Taufe zukam. Dies konnte er aber theils wegen der mystischen Aehnlichkeit, welche er zwischen Taufe und Abendmahl fand, theils weil sogleich nach der Taufe, selbst den Kindern, in der africanischen Kirche, und, wie wir aus dieser und andern Stellen sehen, überhaupt in der lateinischen Kirche, das Abendmahl gereicht ward. Doch dies im Vorbeigehen. — Prosper fand also die Annahme eines freien Willens bei den Nachkommen Adam's in dem angegebenen Sinne mit dem Glauben der catholischen Kirche im Widerspruche. „Denn was ist durch die Sünde verletzt, wenn nicht das verletzt ist, woher es Sünde ist? Wenn anders nicht gesagt wird, daß auf die Nachkommen Adam's die Strafe, aber nicht die Schuld übergegangen sey. Eine Behauptung, welche gänzlich falsch ist, und deswegen vielleicht nicht aufgestellt wird. Denn zu gottlos ist es, von der göttlichen Gerechtigkeit anzunehmen, daß sie gewollt habe, von der Uebertretung Freie mit den Schuldigen verdammen. Es ist also da offenbar Schuld, wo die Strafe nicht verborgen ist, und die Theilnahme an der Sünde wird bewiesen durch die Theilnahme an der Strafe."

Die sechste ketzerische Behauptung sollte liegen in den

Worten Cassian's: „Adam empfing nach der Uebertretung die Kenntniß des Bösen, welche er nicht gehabt hatte, verlor aber nicht die Kenntniß des Guten, welche er empfangen hatte." Nach dem Prosper sollte dagegen Adam die Kenntniß des Guten zugleich mit dem Ebenbilde Gottes verloren haben, denn er verlor das gute Gewissen. Auch bemerkt er in der Folge, daß auch Adam vor der Uebertretung die Kenntniß des Bösen gehabt habe, da er von dem Schöpfer sey unterrichtet worden, vor welchem Bösen er sich zu hüten hätte. Die natürliche Klugheit, welche die Menschen für den zeitlichen Gebrauch besäßen, sey ihnen aus dem Ueberreste der von Gott geschaffenen, jetzt zwar verderbten, aber nicht vernichteten Natur geblieben.

Die *siebente* ketzerische Behauptung in den Worten: „Daher müssen wir uns hüten, daß wir nicht auf Gott alle Verdienste" d. h. die guten Werke „der Heiligen so übertragen, daß wir nur das Schlechte und Verkehrte der menschlichen Natur zuschreiben." Hier fand Prosper den reinen Pelagianismus, und die beiden Gotteslästerungen der Pelagianer: Gratiam Dei secundum merita nostra dari und Gratiam Dei non ad singulos actus dari in einen Satz zusammengedrängt.

Die *achte* lag ihm in der Behauptung Cassian's, daß jeder Seele von Natur der Same der Tugend durch die Wohlthat des Schöpfers eingepflanzt sey. Ist dies der Fall, erwiederte Prosper, so hat allein Adam ein göttliches Gesetz übertreten, und an seiner Sünde hat Niemand Theil genommen, dann sind wir nicht in Sünden empfangen und unsere Mütter haben uns nicht in Uebertretung geboren, dann sind wir nicht *von Natur* Kinder des Zorns und waren nicht unter der Herrschaft der Finsterniß, dann sind wir vielmehr als Kinder des Friedens und des Lichts geboren. Dabei läßt er auf augustinische Weise bei den Heiden keine wahre Tugend gelten. Auch verwirft er die Auctorität des Buches Pastor, welche Cassian für seine Behauptung vom freien Willen angeführt hatte.

Neuntens bemerkte Prosper als etwas Ketzerisches, ja als den Gipfel der Ketzerei, was schon oft mündlich

sollte vertheidigt seyn, hier aber geschrieben zu lesen wäre, daß Hiob durch eigne Kraft den Teufel besiegt, und daß ihm die Gnade dabei nur in so ferne beigestanden habe, als Gott dem Versucher nicht mehr Kraft verliehen, als Hiob Kraft zu widerstehen gehabt, und in so ferne als jener ihm den Gebrauch seines Verstandes nicht hätte rauben können, wodurch der Kampf ungleich geworden wäre. „Du hast gefürchtet das Lob der menschlichen Natur zu schwächen, wenn du eingeständest, daß von Gott ihm die Kraft gegeben sey. Daher willst du nicht, daß man glauben solle, Gott sey der Mithelfer (cooperator) jenes Kampfes und Sieges gewesen, sondern lässest ihn nur den Zuschauer seyn. So soll derjenige, den du überreden kannst, daß durch das natürliche Vermögen des freien Willens ein so schwerer Kampf bestanden sey, nicht zu zweifeln wagen, daß bei leichtern Gegenständen (causis) die Wirkungen des guten Willens noch viel freier sind, und er soll auf diese Weise in die Grube der verdammten Meinung fallen, nach welcher gesagt wird, daß uns deswegen die Gnade der Rechtfertigung gegeben werde, damit wir dasjenige, was wir zu thun durch den freien Willen aufgefordert werden, durch die Gnade desto leichter erfüllen können, gleichsam als wenn wir, auch wenn die Gnade nicht gegeben würde, die göttlichen Gebote, zwar nicht leicht, aber doch ohne sie erfüllen könnten." Prosper bezieht sich hier auf den sechsten Canon der zu Carthago 418. gegen die Pelagianer gehaltenen Synode, worin dieser Satz mit dem Anathema belegt war.

Zehntens wollte Prosper den vollständigen Pelagianismus in den Worten Cassian's finden: Nullius laudis esset ac meriti, si id in eo Christus, quod ipse donaverat, praetulisset. Es bezog sich dies auf den Glauben des Hauptmanns, welchen Christus durch das Lob auszeichnete: Non inveni tantam fidem in Israël. „Fälschlich ist also geschrieben," entgegnete Prosper, „Quia nemo potest esse continens, nisi Deus det. Falsch ist der Ausspruch des Apostels über eben diese Tugend: Volo omnes homines esse, sicut me ipsum; sed unusquisque proprium habet donum a Deo, alius sic, alius vero sic. Falsch hat gelehrt auch derjenige,

welcher gesagt hat: Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, et dabitur ei. Und es ist nicht nach der Wahrheit gesagt worden: Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, und, Nemo potest accipere quidquam, nisi ei datum fuerit de coelo.“ Auch zeigt er aus Stellen der heiligen Schrift, daß dem Glauben und den guten Werken Lob und Verdienst beigelegt werde, ohne daß dadurch die Gnade in den Hintergrund gestellt werde. „Es lobt der Apostel den Glauben der Römer, und dankt Gott für dieses Gut derselben, indem er sagt: Primum quidem gratias ago Deo meo per Iesum Christum pro omnibus vobis, quia fides vestra annuntiatur in universo mundo. An die Corinthier schreibt er mit ähnlicher Zuneigung, indem er sagt: Gratias ago Deo meo semper pro vobis, in gratia Dei, quae data est vobis in Christo Iesu; quia in omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo, et in omni scientia. Hat er dadurch, daß er Gott dankt, den Glaubenden das Lob entzogen? oder dadurch, daß er die Glaubenden lobt, den Verdiensten den Urheber abgesprochen? Laßt uns auch hören, was er über den Glauben der Epheser denkt. Propterea, sagt er, et ego audiens fidem vestram, quae est in Domino Iesu, et dilectionem in omnes sanctos, non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis, ut Deus Domini nostri Iesu Christi, pater gloriae, det vobis Spiritum sapientiae et revelationis, in agnitionem eius illuminatos oculos cordis vestri. Es hatten also jene Glauben, sie hatten auch Werke der Liebe, welche so wenig des Glaubens als des Verdienstes ermangeln konnten; aber der Apostel hört nicht auf für diese Tugenden Gott zu danken, indem er wußte, daß diese Gaben von dem Vater des Lichts gekommen waren, den er auch zu bitten versichert, daß er denen, welchen er Glauben gegeben, der durch die Liebe thätig ist, den Geist der Weisheit und des Verstandes gebe, und die Epheser erkannten, daß sie empfangen hätten, was sie haben, von dem sie hoffen lernen, was sie nicht haben. Für die Philipper dankt er auf ähnliche Weise Gott, und unterdrückt ihr Verdienst und Lob nicht, indem er sagt: Gra-

tias ago Deo meo in omni memoria vestri, semper in cunctis orationibus meis pro omnibus vobis cum gaudio deprecationem faciens super communicatione vestra in Evangelio, a prima die usque nunc, confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi. Wessen menschliches Lob und Verdienst ist hier nicht aufgehoben? Welche Tugend oder Frömmigkeit ist ausgenommen, welche nicht aus der Quelle der Gnade geflossen ist, wo vom Anfang bis zum Ende sowohl der Anfang als die Vollendung dem Herrn beigelegt wird? welchem von seinen Heiligen gesungen wird: Domine in lumine vultus tui ambulabunt, et in nomine tuo exsultabunt tota die, et in tota iustitia exaltabuntur; quoniam gloria virtutis eorum tu es." Obgleich sich nun Cassian den Worten nach gegen den pelagianischen Lehrsatz, daß die Gnade nach dem Verdienste eines Jeden ertheilt werde, erkläre, habe er doch der Sache nach, durch seine Behauptung, daß bei dem Hauptmann im Evangelio auf den Glauben, den er gehabt, als auf etwas Verdienstliches von dem Erlöser Rücksicht genommen sey, zu jenem pelagianischen Lehrsatze sich bekannt.

Endlich wollte Prosper eilftens in jener Unterscheidung Cassian's, durch welche er dem Vorwurfe des Widerspruchs zu entgehen sich bemühe, wodurch er aber die Glieder Christi auf eine ungereimte Weise in zwei Klassen theile, und dadurch die Einheit derselben aufhebe, nach welcher Gott bei dem Heilsverfahren bei Einigen, welche er zuerst rufe und wider ihren Willen zum Heile ziehe, der protector ac salvator sey, bei Andern, deren eigne Bemühungen er unterstütze und sie bei'm Zurückweichen aufnehme und bekräftige, der adiutor ac susceptor sey, eine Ketzerei finden. — „Auf diese Weise," entgegnete Prosper, „hat Jesus Christus Einige befreit gefunden, Andere hat er befreiet, und nicht auf Alle beziehen sich seine Worte: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, wenn es Einige giebt, von welchen er, obgleich er sie nicht erwählt hatte, erwählt worden ist; nicht auf Alle beziehen sich die Worte: Nemo potest venire ad me, nisi datum fuerit ei a Patre meo, wenn es solche giebt, die, ohne daß es der Vater gegeben hat, zum

Sohne haben kommen können; nicht Alle betrifft es, was der Evangelist sagt, Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, wenn es Leute giebt, welche entweder so in diese Welt gekommen sind, daß sie nicht Finsterniß waren, oder so ein Licht zu seyn angefangen haben, daß sie der Erleuchtung des wahren Lichts nicht bedürfen; und es ist nicht von allen an Kindes Statt Angenommenen zu verstehen, was der Apostel sagt, Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae, wenn sie selbst ihre Bande zerreißen, und, nach abgeworfenem Joche der alten Gefangenschaft, von der Herrschaft des Teufels in das Reich Gottes mit freiwilliger Schnelligkeit hinüberlaufen. Wenn dies innerhalb einer und derselben Kirche gepredigt werden kann, so daß keine von beiden Meinungen gegen die andere anstößt, sondern beide sich einander vertragen, so können wir annehmen, was die Pelagianer glauben, und die Pelagianer annehmen, was wir glauben. Aber auf diese Weise werden sie nicht sowohl Catholiker, als vielmehr wir, was Gott verhüte, Pelagianer seyn. Denn die Vermischung widersprechender Dinge ist Abfall vom Bessern, und wenn die Tugend das Laster aufnimmt, entfernt man sich nicht vom Laster, sondern von der Tugend."

Auf diese Weise argumentirte Prosper gegen Cassian's Lehre von der Gnade und dem freien Willen, und wiederholt nur noch unter kurzen Bemerkungen das angeblich Unrichtige in dessen Behauptungen. Die Summe derselben bringt er auf Folgendes zurück. Durch die Sünde ist Adam's Seele nicht verletzt worden, und es blieb gesund in ihm dasjenige, womit er sündigte. Da er die Kenntniß des Guten, welche er empfangen hatte, nicht verloren hat, so haben auch seine Nachkommen das nicht verlieren können, dessen Verlust er selbst nicht erlitten hat. Jeder Seele sind von Natur einige Samenkörner der Tugenden durch die Wohlthat des Schöpfers eingepflanzt, so daß jeder, welcher will, der Gnade Gottes durch sein natürliches Urtheil zuvorkommen, und seine Unterstützung, damit er desto leichter zur Vollkommenheit gelange, verdienen kann. Kein Lob

und Verdienst hat derjenige, welcher mit geschenkten, nicht mit eignen Gütern geschmückt ist. Man muß sich hüten, daß nicht auf Gott alle Verdienste der Heiligen so übertragen werden, als wenn die menschliche Natur für sich nichts Gutes thun könnte, da ihre Kräfte so unversehrt sind, daß sie gegen den Teufel selbst und dessen Grausamkeit bis auf das Aeußerste (usque ad extrema supplicia) ohne die Hülfe Gottes zu streiten vermag. Diese Möglichkeit ist in allen Menschen, aber nicht alle wollen sich der ihnen angebornen Kräfte bedienen. Die Güte des Schöpfers ist aber gegen alle Menschen so gewiß, daß einige von ihnen, weil sie freiwillig kommen, gelobt und aufgenommen werden, andere, weil sie widerstehen, wider ihren Willen hinangezogen werden, und er daher der Aufnehmer der Wollenden, und der Retter der Nichtwollenden ist. Da nun ein Theil der Kirche durch die Gnade, ein Theil durch den freien Willen gerechtfertigt wird, so haben diejenigen einen größern Ruhm, welche die Natur weiter gebracht, als diejenigen, welche die Gnade befreit hat, denn zu jeder guten Handlung ist der Wille so frei bei den Nachkommen Adam's, als er bei Adam vor der Sünde gewesen ist.

Daß Cassianus diese so ausgesprochenen Sätze nicht durchaus für die seinigen würde erkannt haben, leidet keinen Zweifel, und ergiebt sich aus dem mit Cassian's eignen Worten dargestellten Lehrbegriffe. Auch stritt Prosper nur mit Augustin's Waffen, die er überdem nicht mit Gewandtheit zu führen wußte. An eine tiefere Begründung des Augustinismus war bei ihm vollends nicht zu denken, er hing sclavisch an den Worten seines Lehrers. An dem Geistes-Reichthum dieses hochbegabten Mannes fehlte es dem Prosper gänzlich. Die Hauptargumente, welche er gegen den Cassian vorbrachte, waren, er widerspräche sich selbst, und lehre die an den Pelagianern verdammten Lehren, daß die Seele Adam's durch dessen Sünde nicht verletzt sey, und daß die Gnade nach unsern Verdiensten ertheilt werde. — Der erste Vorwurf ist durchaus ungerecht, da der anscheinende Widerspruch, sobald man nur in die Sache dringt, und nicht an Worten hangen bleibt, durch-

aus verschwindet. Denn wenn Cassian in den ersten Capiteln der dreizehnten Collation Gott auch den Anfang unsers guten Willens beilegt, so thut er dies dem Zusammenhange seines ganzen Gedankensystems zufolge nur in so ferne, als Gott uns die Gelegenheit zur Besserung verleiht, und die Gnade ist hier nur von der äußern Gnade zu verstehen. Daß durch die Sünde Adam's nicht dessen Seele verletzt sey, hatte Cassian nie behauptet, so wie er auch den Satz, die Gnade werde nach unserm Verdienst ertheilt, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, keinesweges gebilligt haben würde.

Uebrigens, bemerkt Prosper, müsse man mit Leuten, welche diese Lehrsätze vertheidigen, nicht disputiren, sondern ihnen Auctoritäten entgegensetzen, und fordert den Sixtus auf, welcher dem Caelestinus am 26sten April 432 auf dem römischen Stuhle folgte, die verborgenen Wölfe, mit welchem Namen er den Cassian und dessen Anhänger bezeichnet, von der Heerde des Herrn zu entfernen, so wie seine Vorfahren Innocentius, Zosimus, Bonifacius, Caelestinus die offenbaren Wölfe, unter welchen er die Pelagianer versteht, vertrieben hätten. Er ruft ihm hiebei die Ermahnungen Augustin's aus einem Briefe, welchen derselbe an ihn, als er noch römischer Presbyter war, geschrieben hatte, und welcher noch gegenwärtig unter den augustinischen sich befindet (Epist. 194.), in's Andenken zurück.

Fünftes Capitel.

Bewegungen, welche Augustin's Büchlein de correptione et gratia in Gallien hervorbringt. Bestrebungen des Prosper und Hilarius für die Aufrechthaltung des augustinischen Lehrbegriffs.

Allein bereits im Jahr 428 oder 429 fanden sich Prosper und Hilarius veranlaßt, sich schriftlich an den Augustinus wegen der in Gallien entstandenen Bewegungen zu

wenden. Diese waren hervorgebracht durch die in Augustin's Büchlein de correptione et gratia ausführlich dargelegte Prädestinationslehre. Daß dieser, um die neuen Gegner zu widerlegen, die Bücher de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae schrieb, ist schon in dem ersten Theile der Darstellung des Augustinismus bemerkt worden. Auch ist auf den Ton der Milde, welcher in diesen Büchern, ganz abweichend von den übrigen Schriften Augustin's, herrscht, daselbst aufmerksam gemacht worden. Augustin's eignes moralisches Gefühl mochte sich gegen die Härte seiner consequenten Lehre sträuben, auch wußte er es recht gut, wie wenig diese seine Lehre mit den frühern Kirchenvätern übereinstimmte, so wie er es sich so wenig als seinen Zeitgenossen verbergen konnte, daß er mit seiner eignen frühern, häufig dargelegten Ueberzeugung in einen Widerspruch gerieth. Grund genug, gegen die gallischen Lehrer nachsichtig und schonend zu seyn. Er nennt sie seine Brüder und Freunde de praed. SS. im Eingange und Cap. 14., de dono persev. am Ende.

Beide Briefe, sowohl der des Prosper, als der des Hilarius, dem übrigens, wie wir aus letzterem sehen, schon ein anderer aus gleicher Veranlassung, der aber nicht mehr vorhanden ist, vorangegangen war, haben sich erhalten. Sie sind in der Benedictiner-Ausgabe der Werke des Augustinus der 225ste und 226ste unter den augustinischen Briefen, stehen auch vor den erwähnten Schriften des Augustinus, de praed. SS. und de dono persev., in der Benedictiner-Ausgabe.

In diesen Briefen setzen nun Prosper und Hilarius dem Augustinus aus einander, was viele in Massilia und an andern Orten Galliens, von denen sie mit hoher und bei weitem größerer Achtung reden, als Prosper ein paar Jahre später in seiner Schrift contra Collatorem, und denen nach ihrer Versicherung nur wenige unerschrockene Freunde einer vollkommnen Gnade zu widersprechen wagten, in seinen Schriften für abweichend von den Meinungen früherer Väter und dem Kirchenglauben (ecclesiastico sensui) widersprechend hielten; erklären, wie sie ihnen bereits widerstan-

den hätten, und bitten den Augustinus, daß er, da sie selbst schon ermüdeten, sie durch die Kraft seiner Rede unterstützen, und was in diesen Untersuchungen noch dunkel sey, deutlicher darstellen möge. Auch zeigt Prosper im 7ten §. auf mehrere seit Kurzem mit der bischöflichen Würde bekleidete Männer hin, welche gleiche Meinungen hegten, und denen er an Ansehn nicht gewachsen sey. Unstreitig in dieser Beziehung nennt er sie auch Heilige §. 3. Namentlich erwähnt er §. 9. den aus dem Kloster zu Lerinus hervorgegangenen und zum Bischof von Arles beförderten Hilarius (Arelatensem episcopum), der ein Mann von großem Ansehen und übrigens ein großer Verehrer des Augustinus sey, aber einiges von seiner Lehre in Zweifel ziehe (in querelam trahere). Da Hilarius am Ende des Jahrs 428 oder im Anfange des Jahrs 429 Bischof von Arles ward, so können beide gleichzeitig abgefaßte Briefe nicht vor diesem Zeitpuncte geschrieben seyn.

Was jene Mönche und Geistliche in den Schriften des Augustinus anstößig und den Meinungen früherer Kirchenväter widersprechend fanden, wird in den angezogenen Briefen deutlich genug hervorgehoben. Der Anstoß, welchen sie fanden, betraf vorzüglich Augustin's Prädestinationstheorie. „Was du in deinen Schriften gegen die Pelagianer über die Berufung der Auserwählten nach dem Vorsatze Gottes behauptet hast, halten sie für zuwider der Meinung der Väter und dem Lehrbegriff der Kirche." Prosp. epist. §. 2. Das absolute Decret wollte ihnen nicht zusagen. Dagegen stellten sie eine auf Präscienz sich gründende Prädestination und die Allgemeinheit der Erlösung auf. „Ihre Erklärung und ihr Bekenntniß ist," sagt Prosper §. 3., „daß zwar jeder Mensch, indem Adam sündigte, gesündigt habe, und daß Niemand durch seine Werke, sondern durch die Gnade Gottes in der Wiedergeburt" (durch die Taufe) „gerettet werde (salvari); daß gleichwohl allen Menschen ohne Ausnahme die Versöhnung (propitiationem), welche in dem Sacramente des Blutes Christi" (d. h. in der Taufe, womit zu Prosper's und Augustin's Zeiten das Abendmahl verbunden war) „sich befindet, dargeboten sey (esse proposi-

tam), so daß alle, welche zum Glauben und zur Taufe herzukommen (accedere) wollten, selig werden könnten. Gott habe aber vor Erschaffung der Welt gewußt, wer glauben und im Glauben, welcher hernach durch die Gnade zu unterstützen sey, beharren werde, und er habe diejenigen für sein Reich vorherbestimmt, von welchen er vorausgesehen, daß sie freiwillig gerufen (gratis vocatos) der Erwählung würdig seyn, und dieses Leben gut endigen würden. Daher werde auch jeder Mensch zum Glauben und rechtschaffenen Leben durch die göttlichen Vorschriften aufgefordert, damit Niemand an der Erlangung des ewigen Lebens verzweifele, da der freiwilligen Gottseligkeit (voluntariae devotioni) die Belohnung (remuneratio) bereitet sey. Der Vorsatz der Berufung Gottes aber, durch welchen vor dem Anfange der Welt, oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts selbst, eine Auswahl der zu Erwählenden und zu Verwerfenden sey getroffen worden, so daß nach dem Gefallen des Schöpfers Einige zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre (contumeliae) seyen geschaffen worden, benehme den Gefallenen die Sorge wieder aufzustehen, und gebe den Heiligen Veranlassung zur Lauigkeit, weil auf beiden Seiten die Anstrengung überflüssig sey, wenn so wenig der Verworfene durch allen Fleiß selig werden, als der Erwählte durch irgend eine Nachlässigkeit verloren gehen könne. Denn wie sie sich auch möchten verhalten haben, so könne sie doch nichts anderes treffen, als was Gott bestimmt habe, und bei einer ungewissen Hoffnung könne der Lauf nicht beständig seyn, da, wenn die Erwählung des Vorherbestimmenden etwas anderes wolle, die Bemühung des sich Anstrengenden vergeblich sey. Jeder Fleiß werde also gehindert (removeri), und die Tugenden würden aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen der Menschen zuvorkomme, und unter dem Namen der Prädestination werde eine Nothwendigkeit des Fatums eingeführt (fatalem quamdam induci necessitatem), oder der Herr werde der Schöpfer verschiedener Naturen genannt, wenn Niemand etwas anders seyn könne, als wozu er geschaffen werde."

Die nämliche Seite also, von welcher einige adrumetische Mönche an Augustin's Vorherbestimmungslehre Anstoß genommen hatten, und die nämlichen Einwürfe, welche sie gegen dieselbe, so wie die Pelagianer, namentlich Julianus, gegen Augustin's unwiderstehliche Gnade vortrugen, erregten bei den Galliern Anstoß, und veranlaßten sie zu gleichen Argumentationen. Das Practisch-Schädliche, welches in dem absoluten Decrete liegt, so wie die Abweichung von der frühern Kirchenlehre entging ihrem Scharfsinne nicht. Sie wollten, daß man über diese speculativen Fragen, die Niemand ergründen könne, und die selbst nach ihrer Meinung auch von den frühern Kirchenvätern nicht in ihrer ganzen Tiefe wären untersucht worden, lieber ganz schweigen, als etwas vortragen sollte, wodurch die Erbauung gestört werde. „Wenn wir gegen sie deine Schriften, die mit den bündigsten und unzähligen Zeugnissen der heiligen Schrift versehen sind, anführen, und nach der Form deiner Streitschriften etwas hinzufügen, wodurch sie in die Enge getrieben werden (concludantur): so vertheidigen sie ihre Hartnäckigkeit durch das Alterthum, und behaupten, daß dasjenige, was aus dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer zum Beweise der göttlichen Gnade, welche den Verdiensten der Auserwählten zuvorkomme, vorgetragen werde, von keinem Kirchenlehrer (a nullo umquam Ecclesiasticorum) jemals so verstanden sey, wie es jetzt verstanden werde. Und wenn wir fordern, daß sie selbst erklären, nach welchem sie es erklärt wissen wollen, so bekennen sie, daß sie nichts gefunden hätten, was ihnen gefalle, und fordern, daß über dasjenige geschwiegen werde, dessen Tiefe Niemand berührt habe. So weit geht endlich ihre Hartnäckigkeit (pervicacia tota), daß sie behaupten, unser Glaube sey der Erbauung der Zuhörer zuwider, er sey daher, selbst wenn er wahr sey, nicht bekannt zu machen (non promendam), weil es Gefahr bringe, wenn etwas gelehrt würde, was man nicht annehmen dürfe, und weil ohne Gefahr das verschwiegen würde, was man nicht einsehen könne (quia et perniciose non recipienda tradantur, et nullo periculo, quae intelligi nequeant, conticeantur).“ Prosper a. a. O.

Einige dieser gallischen Lehrer schienen dem Prosper sich dem Pelagianismus noch mehr zu nähern. Er stellt ihre Behauptungen in eben diesem Briefe dar. „Einige von diesen entfernen sich so wenig von dem pelagianischen Wege, daß sie, wenn sie zum Bekenntniß der Gnade Christi gezwungen werden, welche allen menschlichen Verdiensten zuvorkommt, damit sie nicht, wenn sie den Verdiensten widerfährt, vergeblich Gnade genannt werde, behaupten, daß diese zur Beschaffenheit eines jeden Menschen gehöre, in welcher ihn, ohne daß er etwas vorher verdiente, weil er noch nicht existirte, die Gnade des Schöpfers zu einem freien und vernünftigen Wesen mache, damit er durch die Unterscheidung des Bösen und Guten sowohl zu der Kenntniß des Schöpfers, als zum Gehorsam gegen seine Befehle seinen Willen lenken, und zu dieser Gnade gelangen könne, durch welche wir in Christo wiedergeboren werden, nämlich durch das natürliche Vermögen, durch Bitten, Suchen, Anklopfen, damit er deshalb empfange, deshalb finde, deshalb hineingehe, weil er durch die gute Anwendung des Guten der Natur zu jener seligmachenden Gnade durch die Kraft der anfangenden Gnade (initialis gratiae) zu kommen verdient habe. Den Vorsatz der rufenden Gnade beschränken sie aber darauf, daß Gott beschlossen habe, Keinen in sein Reich anders als durch das Sacrament der Wiedergeburt aufzunehmen, und daß zu diesem Geschenke des Heils alle Menschen überhaupt, entweder durch das natürliche, oder durch das geschriebene Gesetz, oder durch die Predigt des Evangelii gerufen werden, so daß diejenigen Kinder Gottes werden, welche es gewollt haben, und diejenigen unentschuldbar sind, welche nicht Gläubige haben seyn wollen, weil die Gerechtigkeit Gottes darin bestehe, daß diejenigen, welche nicht geglaubt haben, verloren gehen; die Güte darin sich zeige, wenn sie Niemanden vom Leben zurücktreibt, sondern ohne Unterschied will, daß Alle selig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Hier führen sie Zeugnisse an, nach welchen die Ermahnung der heiligen Schrift den Willen der Menschen zum Gehorsam auffordert, welche nach dem freien Willen entweder dasje-

nige thun, was sie sollen, oder es vernachlässigen, und halten es für eine richtige Folgerung, daß, so wie man von dem Uebertreter sagt, er habe nicht gehorcht, weil er nicht gewollt, auch der Gläubige deshalb fromm genannt werde, weil er gewollt hat, und daß jeder so viel Fähigkeit zum Guten als zum Bösen besitze, und daß in gleichem Grade sich die Seele den Lastern oder den Tugenden zuwende, welche, wenn sie nach dem Guten strebe, die Gnade Gottes unterstütze, und wenn sie dem Bösen folge, die gerechte Verdammung aufnehme." §. 4.

Diese Gallier scheinen also die nämlichen Vorstellungen von der Gnade gehabt zu haben, welche die Pelagianer nur ausführlicher entwickelten. Die Gnade bestand ihnen theils in dem freien Willen und der vernünftigen Natur, welche allen Menschen gemein seyen, theils aber in der Gnade Christi, oder der seligmachenden Gnade, zu welcher man indessen erst durch die gute Anwendung der jedem Menschen von Natur mitgetheilten Fähigkeiten und Kräfte gelange. Vom freien Willen hatten sie nach Prosper's Bericht die nämliche Vorstellung wie Pelagius. Jeder Mensch habe gleiches Vermögen zum Bösen wie zum Guten. Sie beriefen sich dabei auf die Stellen der heiligen Schrift, in welchen der Mensch zur Ausübung des Guten ermahnt wird. Denjenigen, der das Gute begehre, unterstütze die Gnade Gottes. Da sie den Universalismus der Gnade Christi behaupteten, so konnten sie freilich ebenfalls nicht das absolute Decret des Augustinus annehmen, sondern mußten die Bestimmung zur Seligkeit, wie Prosper dies berichtet, auf Präscienz gründen. Wenn man ihnen das Beispiel der kleinen Kinder vorhalte, sagt Prosper §. 5., von welchen einige, ehe sie Gutes und Böses unterscheiden könnten, aus diesem Leben weggenommen, und vorher durch die Taufe unter die Erben des himmlischen Reichs aufgenommen würden, andere ohne Taufe zum ewigen Tode übergingen, so sagten sie, daß die Seligkeit oder Verdammung sich nach der sittlichen Beschaffenheit richte, die sie in reifern Jahren nach Gottes Vorherwissen würden erlangt haben. — Sie schienen also doch mit dem Augustinus die Verdammung der ungetauften Kin-

der anzunehmen, und sich hierin von den Pelagianern, die zwischen der Seligkeit überhaupt und der Seligkeit der Christen unterschieden, zu entfernen. In Beziehung auf diese Art, wie sie die Präscienz auffaßten, bemerkt Prosper, daß sie inconsequent wären, und doch bei Einigen zugäben, daß die göttliche Gnade ihrem Willen zuvorkäme, und macht ferner gegen sie die augustinische Instanz, daß also dasjenige, was nicht geschehen, vorhergewußt, und das Vorhergewußte nicht geschehen sey. Auf die Frage, warum einigen Nationen das Gesetz und das Evangelium bekannt gemacht worden sey, oder bekannt gemacht werde, andern aber nicht, erwiederten sie, daß sich auch dies nach dem Vorhersehen Gottes richte. Gott sehe vorher, welche jenes annehmen oder nicht annehmen würden. — Die vorhergesehene Geneigtheit oder der gute Wille war ihnen also der Grund, warum diesem das Evangelium gepredigt, jenem nicht gepredigt werde, und die Gnade war ihnen nur eine Begleiterin, aber nicht eine Vorgängerin menschlicher Verdienste, so wie der Wille Gottes, daß die Menschen selig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollten, allgemein. Auch hätten durch das Licht der Natur (intelligentia naturali) diejenigen, zu welchen die Predigt nicht gekommen, zur Verehrung des einigen wahren Gottes gelangen können. Hiemit stand nun in nothwendiger Verbindung, daß sie die Allgemeinheit der Erlösung annahmen. Sie behaupteten nach Prosper's ausdrücklicher Versicherung (§. 6.), daß unser Herr Jesus Christus für das ganze menschliche Geschlecht gestorben, und Niemand von der Erlösung durch sein Blut ausgenommen sey, daß deshalb einige nicht erneuert würden durch die Taufe, weil Gott von ihnen vorhersehe, daß sie nicht erneuert werden wollten; daß also Gott allen das ewige Leben bereitet habe, daß aber in Berücksichtigung des freien Willens denjenigen dasselbe zu Theil werde, welche Gott freiwillig geglaubt, und die Hülfe der Gnade durch das Verdienst der Geneigtheit zum Glauben (credulitatis) erlangt hätten.

Prosper erwähnt auch (ebendas.) der Gründe, durch welche sich diese anfangs rechtgläubigen Christen zu der er-

wähnten Theorie veranlaßt gefunden hätten. „Zur Verthei-digung einer solchen Gnade haben diejenigen, durch deren Widerspruch wir geärgert werden (offendimur), da sie vor-her bessere Gesinnungen hatten, sich deshalb vorzüglich ent-schlossen, weil, wenn sie geständen, daß die Gnade allen Verdiensten zuvorkäme, und daß sie selbst diese zum Ge-schenk ertheile, sie auch nothwendig zugeben müßten, daß Gott nach dem Vorsatze und dem Rathe seines Willens, nach einem verborgenen Gerichte aber offenbaren Werke (occulto iudicio et opere manifesto) das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre schaffe, weil Niemand anders als durch die Gnade gerechtfertiget, Niemand anders als in Uebertretung geboren werde. Aber sie scheuen sich dies zu bekennen, und fürchten dem göttlichen Werke die Verdienste der Heiligen zuzuschreiben, und geben nicht zu, daß die vorherbestimmte Zahl der Erwählten so wenig vermehrt als vermindert werden könne, damit nicht die Ermunterungen der Ermahnenden ihre Wirkung verfehlen bei den Ungläu-bigen und Nachlässigen, und die Aufforderung zum Fleiße und zur Anstrengung nicht überflüssig sey. — Denn nur auf die Art könne jeder zur Besserung oder zur Vervoll-kommnung aufgefordert werden, wenn er wisse, daß er durch seinen Fleiß gut seyn könne, und daß seine Freiheit des-wegen durch die Hülfe Gottes unterstützt werde, weil er das, was Gott befiehlt, gewählt habe. Und da bei denen, welche den freien Willen bekommen haben, zwei Dinge nach ihrer Voraussetzung das menschliche Heil hervorbringen, näm-lich die Gnade Gottes und der Gehorsam des Menschen, so wollen sie, daß der Gehorsam früher sey als die Gnade, so daß man glauben soll, daß der Anfang des Heils auf Seiten desjenigen sey, welcher errettet wird, nicht auf Sei-ten desjenigen, welcher rettet, und der Wille des Menschen sich die Hülfe der göttlichen Gnade verschaffe, nicht die Gnade sich dem menschlichen Willen unterwerfe.“ — Sie sahen also den genauen Zusammenhang zwischen der augustinischen Gnade und der Prädestination, und da sie letztere zu ver-werfen durch moralische Gründe bestimmt wurden, konnten sie auch erstere nicht gelten lassen. Diese Gallier, welche

nach Prosper's Meinung sich mehr dem Pelagianismus näherten, unterschieden sich daher von denen, welcher er zuerst erwähnt, nur dadurch, daß sie sich auch gegen Augustin's Theorie von der Gnade erklärten, da sie einsahen, daß sie, wenn sie Augustin's absolutes Decret verwürfen, auch seine unwiderstehliche, allen Verdiensten des Menschen zuvorkommende Gnade verwerfen müßten. Sie ließen daher dem Menschen das Verdienst des guten Willens, und der Geneigtheit zum Glauben, credulitatis, wie Prosper sich ausdrückt. Wo eine solche credulitas sich finde, da unterstütze die Gnade, und diejenigen, von welchen Gott vorhergesehen, daß sie sich bei ihnen finden würde, habe er zur Seligkeit, diejenigen aber, von welchen er das Gegentheil vorhergesehen, zur Verdammniß bestimmt, ersteren das Evangelium predigen lassen u. s. w. Uebrigens bemerkt Prosper (§. 8.), daß die mehrsten dafür hielten, daß der christliche Glaube durch diese Verschiedenheit nicht beeinträchtigt werde.

Darin aber stimmten nach Prosper's Versicherung (ebendaselbst) fast Alle überein, daß sie die Prädestination auf Präscienz gründeten, so daß Gott deswegen Einige zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre gemacht habe, weil er das Ende eines Jeden vorhergesehen, und bei Ertheilung der Gnade den Willen und die Handlungsweise eines Jeden berücksichtigt habe.

Hiemit ist zu vergleichen der Brief des Hilarius. Auch Hilarius stellt uns die Meinung der Gallier auf eine ähnliche Weise dar, giebt jedoch zu, daß in seinem erstern Briefe Einiges anders dargestellt sey. In dem gegenwärtigen Briefe folge er aber ihrer jetzigen Erklärung; nur könne er aus Eilfertigkeit oder Vergessen etwas übergangen haben. §. 9.

„Folgendes ist es, was zu Massilia und auch an andern Orten Galliens verhandelt wird. Sie halten es für etwas Neues und der Predigt nicht Vortheilhaftes, zu behaupten, daß einige nach dem Vorsatze gewählt werden, so daß sie diesen nicht ergreifen und festhalten können, wenn nicht der Wille zu glauben geschenkt ist. Sie glauben, daß alle Kraft der Predigt ausgeschlossen werde, wenn

man behauptet, daß nichts in den Menschen übrig geblieben sey, was durch dieselbe erregt werde. Sie stimmen darin überein, daß jeder Mensch in Adam gestorben sey, und daß Keiner davon durch eignen Willen befreit werden könne. Aber sie halten dies für übereinstimmend mit der Wahrheit oder für gemäß der Predigt, daß, wenn den Daniederliegenden (prostratis), die niemals durch eigene Kräfte wieder aufstehen werden, die Gelegenheit das Heil zu erlangen verkündigt wird, sie nach dem Verdienste, womit sie gewollt und geglaubt haben, daß sie von ihrer Krankheit geheilt werden können, sowohl die Vermehrung des Glaubens selbst (ipsius fidei augmentum), als auch die Wirkung ihrer völligen Heilung (totius sanitatis suae) erlangen. Uebrigens stimmen sie darin überein, daß Niemand, schon um ein Werk anzufangen, geschweige es zu vollenden, sich genügen könne; denn sie glauben nicht, daß es zum Werke ihrer Heilung zu rechnen sey, daß ein jeder Kranke, wenn sein Wille erschreckt und demüthig ist, will geheilt werden. Denn wenn es heißt, Crede et salvus eris, so behaupten sie, daß eins von diesen gefordert, das andre dargeboten werde, damit dasjenige, was dargeboten wird, hernach deshalb gegeben werde, weil das Geforderte geleistet ist. Daher halten sie es für folgerichtig, daß von demjenigen Glaube geleistet werde, dessen Natur dies durch den Willen des Schöpfers überlassen ist, und sie glauben, daß keine Natur so verderbt oder vertilgt sey, daß sie nicht die Verpflichtung und das Vermögen habe, geheilt werden zu wollen (ut non debeat vel possit se velle sanari); und wegen dieses Wollens werde Jemand von seiner Krankheit geheilt oder wegen seines Nichtwollens mit seiner Krankheit bestraft. Auch werde die Gnade nicht geläugnet, wenn man behaupte, daß ein solcher Wille vorhergehe, welcher nur einen Arzt suche, nicht aber selbst schon etwas vermöge. Denn Zeugnisse wie jenes: Sicut unicuique partitus est mensuram fidei, und ähnliche beziehen sie nur darauf, daß derjenige, welcher zu wollen angefangen habe, unterstützt, nicht daß auch der Wille ertheilt werde." u. s. w. §. 2.

Hilarius giebt also sehr bestimmt an, in wie ferne diese Gallier mit der augustinischen Theorie von der Gnade übereinstimmten, und sich von ihr entfernten.

Sie stimmten mit ihr überein, in so ferne sie annahmen, daß der Mensch in Adam unglücklich geworden sey, und aus eigner Kraft von dem Verderben Adam's nicht befreit werden könne, so wie daß die eigne Kraft des Menschen nicht hinreiche zum Anfange und zur Vollendung eines guten Werks. Bemerkenswerth ist es dabei, daß es bei dem Prosper heißt, omnem hominem, Adam peccante, peccasse; bei'm Hilarius aber, omnem hominem in Adam perisse. Letzteres war die Folge des erstern. — Sie entfernten sich aber von ihr und näherten sich dem Pelagianismus, in so fern sie dem Menschen irgend einen Anfang des Wollens und des Glaubens übrig ließen. Hier blieb also dem Menschen doch ein meritum, welches, so unbedeutend es auch, und so sehr auch der Glaube der Vermehrung durch die Gnade bedürftig seyn mochte, doch immer, wie Hilarius dies auch in der Folge bemerkt, eine Würdigkeit begründete, auf welche bei der Erwählung Rücksicht genommen werde, so daß nicht Alles der Ungewißheit des göttlichen Willens anheimgestellt bleibe. „Wenn aus dem Menschen nicht der ganze Glaube (fides integra) entsteht, so entsteht doch wenigstens aus ihm der Schmerz der reuigen Schwäche (dolor compunctae infirmitatis), oder es wird die Gefahr des gezeigten Todes gescheuet (periculum demonstratae mortis horretur)." §. 5. Beides hielten sie nämlich für etwas Freiwilliges. Das Beharren im Guten hielten sie mit Augustinus für eine Gabe Gottes, entfernten sich aber wieder dadurch von ihm, daß sie annahmen, daß der Mensch durch seinen Widerstand desselben verlustig, und es durch sein Flehen erlangt werden (suppliciter emereri) könne. Auch rechneten sie mit den Pelagianern die Predigt der Wahrheit schon zur Gnade. „Daß dem Unwissenden die Wahrheit verkündigt wird, ist schon zur Wohlthat der gegenwärtigen Gnade zu rechnen." §. 5.

Bei dieser ihrer Theorie von der Gnade konnten sie aber nicht ein solches Grundverderben des Menschen an-

nehmen, wie Augustinus es wollte. Sie nahmen zwar mit ihm an, daß die ursprünglich gut und vollkommen geschaffne Natur verderbt (vitiata) sey (§. 4.), allein in Rücksicht des Grades dieser Verderbtheit mußten sie sich in so ferne immer von Augustinus entfernen, daß sie, obgleich sie die Trägheit des menschlichen Willens zugaben, und die pelagianische Ansicht verwarfen, daß der Mensch aus eigner Kraft zur sittlichen Gesundheit gelangen könne, doch nicht mit Augustinus annahmen, daß der Mensch aus eigner Kraft nicht einmal das Gute wollen könne. „Der Wille des Menschen hat so viel Freiheit, daß er will oder nicht will das Heilmittel annehmen.“

Aus diesem Briefe des Hilarius geht nun hervor, daß vorzüglich das an die adrumetischen Mönche gerichtete Büchlein Augustin's de correptione et gratia, in welchem er zuerst seine Prädestinationslehre ihrem ganzen Umfange nach dargelegt hatte, bei den Galliern Anstoß erregt habe. Dies Büchlein gab also das eigentliche Signal zu den semipelagianischen Streitigkeiten. Dies erhellet auch aus Prosper's Brief an Augustinus §. 2. — Augustinus hatte hier unterschieden zwischen einem adiutorio quo fit und einem adiutorio sine quo non fit. Das erstere ließ er nach dem Fall den Auserwählten, das letztere vor dem Fall dem ersten Menschen widerfahren. Bei dem ersten muß der Mensch im Guten beharren, bei dem letzten konnte nur der Mensch beharren, wenn er wollte. Diese Trennung der Gnade, welche dem ersten Menschen widerfuhr, von der, welche uns, wenn wir erwählt sind, widerfährt, wollte jenen Galliern durchaus nicht zusagen (moleste ferebant). Durch dieselbe, sagten sie, würden die Menschen zur Verzweifelung gebracht. „Denn wenn, sagen sie, Adam so unterstützt ist, daß er sowohl in der Gerechtigkeit stehen konnte, als auch von der Gerechtigkeit abweichen, und nun die Heiligen so unterstützt werden, daß sie nicht abweichen können, weil sie jenes Beharren im Wollen erlangt haben, daß sie etwas anders nicht wollen können, oder einige so verlassen werden, daß sie entweder nicht herzukommen, oder auch, wenn sie herzugekommen sind, wieder zurückgehen: so be-

zog sich der Nutzen der Ermahnung oder Bedrohung nur auf jenen Willen, der die freie Macht behauptete, sowohl zu beharren, als auch abzuweichen, nicht auf diesen, mit welchem das Nichtwollen der Gerechtigkeit mit einer unvermeidlichen Nothwendigkeit verbunden ist, diejenigen ausgenommen, welche von der Verdammungs-Masse durch die Gnade befreiet werden sollten. Daher wollen sie, daß hierin allein die Natur Aller von dem ersten Menschen sich entferne, daß diesen, welcher mit unverletzter Kraft des Willens wollte, die Gnade unterstützte, ohne welche er nicht beharren konnte; jene aber, welche nach verlornen und verderbten Kräften (amissis et perditis viribus) nur glaubten, nicht nur aufrichte, wenn sie danieder liegen, sondern auch unterstütze, wenn sie wandeln. Uebrigens behaupten sie, daß, was auch den Prädestinirten mag geschenkt seyn, dasselbe durch eignen Willen sowohl verloren als erhalten werden könne.“ Hilar. epist. §. 6.

Da ihnen Augustin's Lehre von der nothwendigen Beharrung der Auserwählten nicht zusagte, so mußte ihnen auch seine Lehre von der schlechthin bestimmten, d. h. durch das sittliche Verhalten der Menschen nicht bedingten Anzahl der Erwählten und Verworfenen, so wie seine Beschränkung des Umfanges der Erlösung Jesu, — Lehren, welche mit jener in unzertrennlicher Verbindung stehen, und die er daher in jenem Büchlein von der Zurechtweisung und der Gnade gleichfalls auseinander gesetzt hatte, — anstößig werden. Daher denn auch die augustinische Erklärung der paulinischen Worte 1 Tim. 2, 4., welche das omnes homines vult salvos fieri auf die Auserwählten bezog, ihren Beifall nicht erhalten konnte. Sie fanden vielmehr darin die Allgemeinheit der göttlichen Gnade ausgesprochen. Auch den augustinischen Grund der Erwählungslehre, der daher entlehnt war, daß, wenn Gott alle Menschen hätte selig machen wollen, auch alle Menschen selig werden müßten, da dem Willen Gottes nichts widerstehe, wollten sie nicht gelten lassen. „So wie er nicht will, sagen sie, daß von Jemanden gesündigt oder die Gerechtigkeit verlassen werde, und sie gleichwohl gegen seinen Willen

anhaltend verlassen wird, und Sünden begangen werden; so will er auch, daß alle Menschen gerettet werden, und gleichwohl werden nicht alle Menschen gerettet." Die vom Augustinus angeführten Schriftstellen hielten sie zum Theil nicht für zutreffend, theils gaben sie ihnen einen andern Sinn. Die Sache der kleinen Kinder wollten sie aber mit den Beispielen der Erwachsenen nicht vermengt wissen. Augustinus selbst habe, wobei sie sich auf eine Stelle im dritten Buche de libero arbitrio Cap. 23. bezogen, die Strafe der Kleinen als zweifelhaft dargestellt. §. 7. 8.

Dem Einwurfe, welcher ihnen gegen die Richtigkeit ihrer Erwählungslehre aus der Menge der Heiden gemacht ward, welchen das Evangelium nie verkündigt sey, suchten auch sie dadurch zu begegnen, daß sie annahmen, daß das Evangelium zu der Zeit und an den Orten verkündigt sey, wo die Annahme desselben von Gott wäre vorhergesehen worden, wobei sie sich selbst auf frühere Aeußerungen Augustin's beriefen. §. 3.

Aber auch selbst denjenigen, welche die augustinische Lehre nicht zu tadeln wagten, mißfiel das Neue und Abweichende der Prädestinationstheorie von der bisherigen Kirchenlehre. „Was ist es nöthig," darin stimmten diese mit denen, welche sich geradezu gegen die augustinische Lehre erklärten, überein, „daß durch das Ungewisse solcher Lehre die Gemüther so vieler Schwachen beunruhigt werden? Ist doch auch ohne diese Bestimmung" (von der Prädestination) „mit nicht geringerem Nutzen so viele Jahre hindurch von so vielen Schrifterklärern (tractatoribus), in so vielen voraufgegangenen Büchern sowohl des Augustinus als auch Anderer, der catholische Glaube sowohl gegen Andere, als auch gegen die Pelagianer vertheidigt worden?" §. 8.

Die beiden angeführten und nach ihrem Inhalte dargelegten Briefe sind, weil in ihnen weniger raisonnirt, als die Meinung der Gegner dargestellt wird, von vorzüglicher Wichtigkeit für unsere Kenntniß der semipelagianischen Lehren. Abweichend von Augustin's späterer Theorie nahmen die semipelagianischen Gallier also eine auf Präscienz sich

gründende Vorherbestimmung, und eine allgemeine, auf alle Menschen sich erstreckende Erlösung an.

Nachdem Augustinus diese Briefe erhalten hatte, schrieb er, wie gesagt, gegen die Semipelagianer zwei Bücher, de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae, deren Inhalt im 16ten und 17ten Capitel des ersten Theils der pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus ausführlich angegeben ist. Augustinus bemerkt hier, daß diese Gallier, obgleich sie in mehreren Puncten sich wohl vom Pelagianismus entfernten, doch dadurch, daß sie den Anfang des Glaubens dem Menschen selbst beilegten, sich dem pelagianischen Gratiam Dei secundum merita nostra dari wiederum näherten, und sucht das Unbefriedigende einer auf Präscienz sich gründenden Prädestination sowohl aus Vernunftgründen und dem Zusammenhange mit ihren übrigen Behauptungen von der Gnade, als auch aus biblischen Stellen zu zeigen. Gegen den Einwurf, daß der Nutzen der Predigt durch die Prädestinationslehre aufgehoben werde, macht er das Beispiel des Apostels Paulus, der doch gesagt habe, Deus est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate, und es doch an Ermahnungen nicht habe fehlen lassen, ja das Beispiel Jesu selbst geltend. Dieser habe aufgefordert zum Glauben an Gott und an Ihn, und habe doch gesagt, Nemo venit ad me i. e. nemo credit in me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. De dono persev. C. 14. Man vergleiche Cap. 17., wo Augustinus der Ermahnungen des Jacobus gedenkt, der doch auch gesagt habe: Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. In Beziehung auf die Meinung derjenigen, welche wollten, daß man zur Vermeidung des Anstoßes die Prädestination lieber ganz mit Stillschweigen übergehen solle, erinnert Augustinus, daß man die Wahrheit nicht verschweigen dürfe, sobald ein Irrthum dadurch begünstigt werde, daß dies aber hier wegen des Pelagianischen, die Gnade werde nach Verdienst ertheilt, der Fall sey. Cap. 16. Auch bemerkt Augustinus, daß dasjenige, was gegen den Vortrag der Prädestinationslehre gesagt werden könne, sich auch gegen

den Vortrag des Vorherwissens Gottes sagen lasse, und diese Lehre ebenfalls zur sittlichen Erschlaffung gemißbraucht werden könne. Cap. 15. 17. Uebrigens sucht er zu beweisen, daß Cyprianus, Ambrosius und Gregor von Nazianz seine Prädestination gekannt und angenommen hätten, kann dies aber nur durch einen Schluß bewirken, indem er sich auf die Uebereinstimmung dieser Lehre mit ihrer Theorie von der Gnade beruft. Cap. 19. Man sehe den ersten Theil der Darstell. des August. rc. S. 448. — Bemerkenswerth ist noch die Vertheidigung des Buchs der Weisheit, dessen Ansehen als einer nichtcanonischen Schrift die Massilienser verworfen hatten, und daher eine vom Augustin aus demselben angeführte Stelle nicht als beweisend hatten wollen gelten lassen. Hilarii epist. §. 4. Augustinus sagt, daß es nicht verworfen werden könne, da es so viele Jahre hindurch in den kirchlichen Versammlungen vorgelesen, und von den Bischöfen an bis zu den untersten Laien mit der Verehrung, die man einer göttlichen Auctorität widme, angehört werde. De praed. Sanctt. 14. Auch hätten große und gelehrte Männer, welche lange vor ihm die heilige Schrift erklärt, sich der Auctorität dieses Buchs bedient. De dono persev. 17. Nicht uninteressant ist es, daß auch von den Pelagianern aus diesem Buche citirt ward. Nur bestimmten sie so wenig als Augustinus, wer der Verfasser sey. Julianus sagt, daß Sirach oder Philo, ohne daß sich hierüber etwas mit Gewißheit bestimmen lasse, für den Verfasser gehalten werde. Op. imp. IV. 123. Man vergleiche Schlosser zu Walli historia baptismi infantum. Bremae 1748. P. I. p. 420.

Bald nach jenem an den Augustinus abgesandten Briefe des Prosper erschien von letzterem ein Schreiben an einen gewissen Rufinus, welches um's Jahr 429 abgefaßt seyn mochte. Diese weitläufige epistola ad Rufinum ist noch vorhanden, und befindet sich in der Appendix zum zehnten Theile der Werke des Augustinus nach der Benedictiner-Ausgabe S. 163 ff.

Wer dieser Rufinus war, wissen wir nicht. Aus dem ihm am Anfang und Ende des Briefes gegebenen Titel

sanctitas Tua sollte man wohl schließen, daß er ein Bischof, wenigstens ein Geistlicher gewesen sey. Dagegen streitet aber wieder, daß Prosper, der wahrscheinlich nie ein geistliches Amt bekleidet hat, ihn frater anredet. Die Anrede eines Geistlichen mit frater von Seiten eines Laien würde etwas ganz Unerhörtes seyn. Auch der belehrende Ton des Briefes, welcher vorzüglich am Schlusse desselben hervortritt, dürfte dem Verhältnisse eines Laien zu einem Geistlichen nicht entsprechen.

Die Zeit der Abfassung des Briefes läßt sich eher bestimmen. Daß er noch während der Lebenszeit des Augustinus, also noch vor dem am 28sten August 430 erfolgten Tode desselben, geschrieben sey, geht aus mehreren Aeußerungen des Briefes (Cap. 3.) deutlich genug hervor. Die Schwierigkeit, welche man in Rücksicht der Zeitbestimmung in den Worten des vierten Capitels gefunden hat, quod his, quae adversum excellentissimae auctoritatis virum inter multas collationes adseruere, resistimus, verschwindet, sobald man nur nicht collationes mit den Benedictinern von Cassian's Schrift dieses Namens, sondern von mündlichen Unterredungen versteht, und das resistimus nicht auf Prosper's schriftliche Widerlegung der dreizehnten Collation, welche, wie wir gesehen haben, erst nach Augustin's Tode erfolgte, sondern auf Prosper's mündliche Widerlegung bezieht. Sonst würde Prosper im dritten Capitel nicht haben sagen können, daß Niemand gegen die augustinische Lehre in Schriften aufgetreten sey. — Eben daher muß dieser Brief vor der dreizehnten Collation, oder wenigstens ehe diese dem Prosper bekannt geworden, geschrieben seyn. Was man in diesem Briefe Cap. 5. 6. als Argumente aus der dreizehnten Collation C. 7. 15. entlehnt ansehen könnte, ist doch zu unbestimmt, als daß sich darauf etwas bauen ließe. Die biblische Stelle aus Matth. 11, 28. und das Beispiel von Cornelius ward auch gewiß in mündlichen Unterredungen häufig angeführt, so wie ja auch manches von dem, was Cassian in der dreizehnten Collation vortrug, vom Hilarius und Prosper in den an Augustinus gerichteten Briefen als Meinung der semipelagianischen Gallier überhaupt dargestellt wird.

In dem in Frage stehenden Schreiben giebt nun Prosper jenem unbekannten Rufinus, von dem eine Anfrage voraufgegangen zu seyn scheint, theils von dem Pelagianismus, welchen Augustinus, africanische Concilien, orientalische Bischöfe und der apostolische Stuhl bekämpft hätten, theils von den Bewegungen in Gallien Nachricht. Was Prosper hier (Cap. 3.) von den Urtheilen orientalischer Bischöfe gegen die pelagianische Ketzerei sagt, könnte sich auf das Verdammungsurtheil beziehen, welches Theodor von Mopsveste, einer Nachricht des Mercator zufolge, auf einer cilicischen Provinzial-Synode gegen den Pelagianer Julianus aussprach. S. Darstellung des Augustinismus ꝛc. Erster Theil. S. 45. Wahrscheinlich bezieht es sich aber auf die Synode zu Diospolis, die zwar den Pelagius freisprach, aber, wie Prosper im Carmine de Ingratis c. 2. sagt, captum nefandi dogmatis auctorem constrinxit lege benigna commentum damnare suum. Durch diesen gelinden Ausweg war also, wie auch Augustinus die Sache darstellt, der Pelagianismus wirklich verdammt worden. Vielleicht bezieht es sich indessen auf beide Facta. — Prosper wollte nun durch dieses Schreiben boshafte Gerüchte, die zu Rufin's Ohren über die Lehre Augustin's und seiner Anhänger dringen möchten, berichtigen.

Er setzt die pelagianische Lehre zwar als bekannt voraus, giebt aber doch den Hauptgrundsatz derselben, welcher gleichsam die Wurzel und der Keim aller übrigen Irrlehren sey, kurz dahin an, daß die Gnade Gottes nach dem Verdienste des Menschen ertheilt werde. Bei dieser Gelegenheit erörtert er ausführlich die Vieldeutigkeit des Ausdrucks Gnade bei den Pelagianern.

Bald darauf kommt er auf die versteckten Gegner des Augustinus in der catholischen Kirche. Bemerkenswerth ist es, daß er sich hier des Ausdrucks quidam nostrorum bedient. Daß er mit diesen Worten auf die semipelagianischen Gallier anspiele, leidet kein Bedenken. „Dem Augustinus, welcher unter den Palmen so vieler Streitigkeiten, unter den Kronen so vieler Triumphe, zur Erleuchtung der Kirche und zum Ruhme Christi, wodurch er selbst

ist erleuchtet worden, durchstrahlt, widersprechen **einige der Unsrigen** in zwar verborgenen, aber doch nicht unbekannten Zuflüsterungen (occultis, sed non incognitis susurrationibus), und verlästern, je nachdem sie mehr oder weniger geneigte Zuhörer finden, seine Schriften, in welchen er die Irrlehre der Pelagianer angreift, indem sie sagen, er hebe den freien Willen gänzlich auf, und predige unter dem Namen der Gnade eine fatalistische Nothwendigkeit (necessitatem fatalem). Sie fügen noch hinzu, daß er zwei Massen von Menschen (duas humani generis massas) und zwei Naturen angenommen wissen wolle, wodurch einem so frommen Manne die Gottlosigkeit der Heiden und Manichäer zugeschrieben wird.“ Cap. 3. — Uebrigens bezeichnet Prosper auf eine versteckte Weise diese Gegner des Augustinus als Mönche, und das Mönchsthum als die Quelle ihrer Irrthümer. „Durch ihre Tugendliebe ist ihnen die Gefahr erwachsen, und die Rechtschaffenheit ihrer Sitten ist ihnen geworden zum Fallstrick.“ Cap. 4. Diese Bemerkung war gewiß in dem Sinne nicht unrichtig, als gerade die Tugendübungen, welche die Mönchsregeln forderten, und denen man so gerne etwas Verdienstliches beilegte, bei der augustinischen Ansicht von dem völligen Unvermögen des Menschen zu allem Guten nicht einmal geleistet werden können. Doch setzt er gleich mildernd hinzu: „Nicht als ob Jemand dieser“ (der Tugendliebe und der Rechtschaffenheit der Sitten) „entbehren solle, sondern weil der elendeste Gebrauch von ihnen gemacht wird, wenn man glaubt, daß sie aus einem natürlichen Vermögen hervorgegangen, oder daß sie zwar aus dem Reichthum der Gnade entsprungen sind, aber indem das Verdienst theils eines guten Werks, theils eines guten Willens voranging (aliquo vel boni operis vel bonae voluntatis merito praecedente).“ Durch die letzten Worte suchte Prosper das Eigenthümliche, welches nach seiner Darstellung in der Ansicht der gallischen Lehrer von dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade lag, zu bezeichnen. — Das **boni operis** merito praecedente war indessen nicht semipelagianisch, da die Semipelagianer im Gegentheil die

Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Ausübung einer guten Handlung bestimmt behaupteten.

Auch auf die Beweisstellen der heiligen Schrift, welcher sie sich zur Stütze ihrer Behauptungen bedienten, nimmt Prosper Rücksicht, und setzt ihnen andere, auch von Augustinus gebrauchte, entgegen. Dabei machte er die nicht uninteressante Bemerkung, daß sie sich der Schriftstellen auf eine nicht vernünftige Weise (non rationabiliter) bedienten, und stellt dabei den Grundsatz auf, daß zur Vertheidigung eines Satzes nichts dürfe angeführt werden, was mit einem andern in Widerspruch stehe, und daß man daher die Regel, auf welche man sich gründe, nicht verlassen müsse (Ad defensionem alicuius definitionis ea promenda sunt, quae alteri intellectui, a quo videtur definitio dissonare, non cedant, et eam regulam, cui sunt aptata, non deserant.). Cap. 5. Er wollte also das Princip der Uebereinstimmung bei Erklärung der heiligen Schrift angewandt wissen; also eine Art von Rationalismus, die man mit der Benennung des formalen zu bezeichnen pflegt.

Die Stellen selbst, deren sich nach Prosper's Bericht die Gallier bedienten, waren solche, in welchen der Gebrauch des freien Willens durch Aufforderung zum Guten vorausgesetzt zu werden scheint. So führten sie an: Matth. 11, 28. Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam: tollite iugum meum super vos, et discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde; et invenietis requiem animabus vestris: iugum enim meum suave est, et onus leve. Ihnen setzt Prosper die Aussprüche entgegen: Sine me nihil potestis facere. Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, adtraxerit eum. Nemo potest venire ad me, nisi datum ei fuerit a Patre meo. Sicut Pater vivificat mortuos, ita et Filius quos vult vivificat. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Hieraus folgert Prosper, daß nur alsdann der freie Wille der Ermahnung des Rufenden gehorche, wann in ihm die Gnade Gottes die Neigung zu glauben und zu gehorchen (affectum credendi obediendique) hervorgebracht habe. Ueberdies führt er zum Be-

weise, daß auch der gute Wille von Gott hervorgebracht werde, die auch vom Augustinus häufig citirten Stellen an: Praeparatur voluntas a Domino und Deus operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.

Ferner führten die Gallier für ihre Meinung vom freien Willen des Menschen auch das Beispiel des Hauptmanns Cornelius (Act. 10.) an. Schon vor Ertheilung der Gnade habe er nach Act. 10, 2. timens et orans Deum sich der Almosen, der Fasten und des Gebets beflissen; und deswegen habe ihm Gott das donum regenerationis ertheilt. Prosper entgegnet hier, daß auch jene Vorbereitung des Cornelius durch die göttliche Gnade sey verliehen worden, denn, indem Gott an Petrus die Worte gerichtet (Act. 10, 15.): Quae Deus mundavit, tu ne commune dixeris, sey deutlich gezeigt worden, daß die göttliche Gnade alle gute Werke des Hauptmanns vor seiner Taufe zu seiner Besserung angefangen habe. Er beruft sich auch noch auf einige biblische Stellen, aus welchen erhellen soll, daß unsere Bekehrung blos ein Werk der Gnade sey, und setzt seine augustinische Lehre von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande, der Liebe, dem Glauben und dem Beharren in demselben, als göttlichen Gnadengeschenken, weitläufig auseinander. Eine Abweichung vom Augustinus lag indessen darin, daß er nicht mit diesem die Liebe aus dem Glauben hervorgehen, sondern nur mit ihm verwandt seyn läßt. Den Sinn des großen Meisters mochte Prosper nicht immer rein gefaßt haben. Nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit nimmt auch er iustificare für heiligen. Denn es heißt bei ihm Cap. 9.: Gratia Dei quoscunque iustificat ex malis bonos facit.

Prosper giebt auch in diesem Briefe den Punct im augustinischen Systeme an, welcher bei den Galliern Anstoß erregt, und welcher sie zu einer von der augustinischen abweichenden Ansicht von der Gnade geführt habe. Dieser Punct war, wie schon oben bemerkt, die vom Augustinus in dem Büchlein de correptione et gratia dargelegte Prädestinationslehre. „Von diesem" (augustinischen) „Bekenntnisse der Gnade Gottes entfernen sich deshalb einige," heißt

es im eilften Capitel, „damit sie nicht, wenn sie diese als solche bekannt haben, wie sie in den göttlichen Aussprüchen geschildert und durch das Wort seiner Macht erkannt wird, auch bekennen müssen, daß unter der ganzen Anzahl der Menschen, welche in allen Jahrhunderten geboren sind, bei Gott eine gewisse und bestimmte Anzahl von solchen sey, die zum ewigen Leben bestimmt und nach dem Vorsatze des rufenden Gottes gewählt sind.“ Der Zusammenhang der Prädestinationslehre mit der Lehre von der Gnade war ihnen also einleuchtend, und da sie consequent seyn wollten, nahmen sie die Richtigkeit beider Lehren in Anspruch. Prosper sucht indessen diese Prädestinationslehre zu vertheidigen, bedient sich, wie sich erwarten läßt, zur Vertheidigung augustinischer Gründe, und sucht ihre Gegenbeweise aus der Bibel, vorzüglich die Stelle 1 Tim. 2, 4., Deus omnes homines vult salvos fieri, die, wie er sagt, ihnen von Unkundigen beständig entgegengesetzt werde, so wie den aus der Freiheit des Menschen entlehnten Einwurf auf die Weise seines Meisters zu entkräften. Schließlich bemerkt er noch, daß Augustinus selbst die ihm fälschlich vorgeworfenen Irrthümer von einem Fato, zwei Massen oder zwei Naturen des Menschen, die doch hätten in seinen Schriften nachgewiesen werden müssen, in denselben widerlegt habe.

Nicht lange nach diesem Briefe, im Jahr 429 oder 430, noch bei Lebzeiten des Augustinus, wie sich aus dem Inhalte ergiebt, verfaßte Prosper ein großes, aus etwa tausend Versen bestehendes Gedicht de ingratis (περὶ ἀχαρίστων). Es findet sich im Auszuge in der App. Opp. Aug. S. 67 f., vollständig in den Ausgaben von Prosper's Werken, z. B. in der, welche Lugd. 1539. in Fol., und der, welche Colon. Agripp. 1609. in 8. erschienen ist. Auch einzeln ist es häufig gedruckt worden. Den zweideutigen Namen ingrati, mit welchem Prosper diejenigen Gallier bezeichnet, welche mit Augustin's Lehrbegriff von der Gnade sich nicht befreunden konnten, wählte er vielleicht absichtlich, da die Verächter der Gnade ihm zugleich als Undankbare erscheinen mußten, worauf auch Augustinus, der Wortspielen nicht abgeneigt war, schon häufig angespielt hatte. Es

ist also eigentlich gegen die Semipelagianer gerichtet. Dies giebt dem Prosper aber die Veranlassung, historisch auch des Pelagius und seiner Anhänger, als der ersten Urheber des Streits, zu erwähnen. Dies geschieht in dem ersten Theile des Gedichts, in welchem er eine kurze, dabei lückenhafte und nicht zuverlässige Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten giebt. Im zweiten, ungleich längern, sucht er die neue Lehre zu widerlegen, ihre Verwandtschaft mit dem Pelagianismus zu zeigen, so wie daß jene consequenter Weise zu diesem führen müsse. Er bringt hier augustinische Gedanken, großen Theils sogar augustinische Worte in Verse. Nachdrücklich wird von ihm die allmächtige Gnade (omnipotens gratia) hervorgehoben. Historisches über die Urheber der neuen Lehre wird gar nicht angegeben. Nur spielt Prosper auch hier versteckt darauf an, daß das Mönchsthum, welches so leicht zum Tugendstolz verleite, die neue Lehre veranlaßt habe. Auch sagt er, daß diese Bewegungen im Schooße der Kirche, der unbesorgten Mutter (in gremio securae matris), vorgingen; man solle sich nicht bethören lassen durch den trügerischen Schein der äußern Heiligkeit. — Die Lehre selbst wird auf folgende Weise dargestellt.

„Die Freiheit des Willens und die Neigung zu wollen setzen sie in die Kraft der natürlichen Bewegung, und lehren, daß ein Jeder eben sowohl dem Guten aus eigenem Vermögen folgen, als zum Bösen getrieben werden könne. — Die Gnade, wodurch wir das Volk Christi sind, ruft und ladet zwar alle ein, und indem sie Keinen übergeht, bemüht sie sich allen das gemeinschaftliche Heil zu bringen, und die ganze Welt von der Sünde frei zu sprechen; aber ein Jeder gehorcht dem Rufenden nach eigener Willkühr und eigenem Urtheil (proprio arbitrio iudicioque suo), er wendet sich, wenn der Geist erregt ist (mota mente), nach dem vorgehaltenen Lichte, welches sich ihm nicht entzieht, sondern den nach dem Rechten Begierigen hilft und die Wollenden erleuchtet. Daher wächst die Liebe zu den Tugenden, indem die Güte des helfenden Herrn die Lehrerin ist, so daß jeder dasjenige, was er durch Vorschriften als Gegenstand des Begehrens

kennen gelernt hat, mit beständiger Liebe zu erreichen trachtet. Diejenigen, welche so unterrichtet sind, haben gleichwohl die allen zustehende gleiche Freiheit, daß sie einen glücklichen Lauf mit Beständigkeit vollführen können, indem Gott, welcher niemals redlichen Gemüthern (ingeniis honestis) seinen Beistand versagt, das begehrte Ziel und die begehrte Wirkung (finem effectumque petitum) verleiht. Aber weil nicht alle gleiche Anstrengungen beweisen (quia non idem est cunctis vigor) und durch die Reize mannigfaltiger Gegenstände der Wille zerstreut wird (et variarum illecebris rerum trahitur dispersa voluntas): so unterliegen einige von freien Stücken den Lastern, welche vom Fall den Fuß hätten zurückziehen und aufrecht stehen können. — Wenn die Güte und Kraft Gottes nicht diejenigen erwärmt (foveat) und regiert, welche sie ruft, und vor aller Sünde bewahrt, so wird Niemanden seine eigne Klugheit erhalten, und Niemand wird vollkommen werden durch die alleinigen Kräfte der Natur. Aber weil schon in uns das Wollen und Nichtwollen geschaffen ist, und die herbeigerufene Freiheit (libertas accita) die Bewegungen ihrer Willkühr lenken kann, wohin sie will, und es dem Herzen verkündigt worden ist, in welcher Absicht Gott sich vorgesetzt hatte, die Welt zu erhalten: so ermuntere sich der aufgeregte Geist aus dem langen Schlaf, und unterwerfe und füge sich dem, der ihn, wenn er willig und redlich ist, zu den verheißenen Freuden führt. — Der Anfang der göttlichen Werke in den zu Befreienden, das Ausüben der Gebote Gottes vor der Taufe, das Kennen und Lieben Gottes, der Glaube an die Verheißungen Christi, das Suchen, Anklopfen und Bitten ist allen denen eigenthümlich (proprium), welche sich dem Rufenden zu fügen bestreben (qui se studeant aptare vocanti). — Einem jeden verleiht die Natur zum Anfange des wahren Lebens die Neigung zum Glauben (affectum fidei)."

Auch erwähnt Prosper in diesem Gedichte den semipelagianischen Einwurf gegen die augustinische Lehre von der Gnade, daß nämlich durch sie jede freie Handlung aufgehoben werde, und so wenig den Lastern Strafe, als der Tugend Belohnung gebühre, wenn die Natur nothwendig das

Böse wollen müsse und die guten Handlungen unserer Anstrengung nicht zugeschrieben werden können. — Die Entfernung der neuen Lehre von dem Pelagianismus wird übrigens auch in diesem Gedichte anerkannt, und in mehrern Stellen desselben wird den Semipelagianern die Meinung zugeschrieben, daß Adam unsterblich geschaffen worden, und daß die gegenwärtige körperliche Beschaffenheit des Menschen eine Folge der Strafe Adam's sey (in prolem de vulnere vulnus transiit per corpoream conditionem).

„Sie scheinen mit den Pelagianern nicht übereinzustimmen, wenn sie behaupten, daß der Tod durch den einzigen ersten Menschen verpflanzt sey, dessen Verbrechen alle befleckt habe (cuius crimen resperserit omnes), und es werde Niemand in's ewige Leben (vitam aeternam) kommen, der nicht durch die Taufe (fonte) wiedergeboren sey, und daß die schuldigen Kleinen (infantes reos) durch dieses Geschenk befreiet würden, welche der erste Ursprung allgemein zum Tode hervorbringe (quos prima ad mortem generaliter edat origo). Aber mit den Verdammten denken sie übereinstimmend, und sie tragen verdammte Lehren vor, wenn sie behaupten, daß den Seelen durch die ursprüngliche Wunde (per vulnus avitum) nichts von ihrer Zierde entzogen sey, und daß alle nun mit einem solchen Glanze geboren werden, als er vor dem Verderben Statt fand (splendoremque omnibus illum Nunc talem innasci, qualis fuit ante ruinam). Daher könne die Freiheit des Willens durch das gesunde Auge des Herzens unterscheiden, was zu thun recht sey. Und nicht allein zu den Vortheilen des gegenwärtigen Lebens genüge der scharfsinnige Geist (solers ingenium), damit er sich schütze und schmücke (quo se tueatur et ornet); sondern der Verstand (mens) sey auch fähig, das Höchste und die ewigen Güter zu fassen, und aus eigener Kraft sich zu dem Himmlischen hinaufzuschwingen (sponte ad coelestia ferri), und durch den Weg, den er selbst gebahnt habe, zu Christo zu kommen. Daher könne der Mensch, welcher durch viele Gewöhnung zum Rechten fest geworden sey, den Widerwärtigkeiten (adversis) widerstehen, und den Strafen nicht nachgeben, welche der Feind durch das Fleisch herzugeführt

habe, um die Seele zu überwinden, wenn die Hülfe Gottes sich entfernt, welcher passend und nützlich (apte utiliterque) die Seinigen verlasse, damit sie aus dem Streite des Kampfes die erstrebten Palmen (quaesitas palmas) davon tragen. So verschwänden nicht die Verdienste der Frommen, und sie würden nicht beraubt der Ehre des wahren Lobes, welches geschehe, wenn die Hand der göttlichen Hülfe in ihnen das wirke, daß sie die Stimme der Natur hören oder nicht hören wollen, und daß sie beobachten, was durch Gesetzesvorschriften ihnen aufgegeben ist. Gleichsam als wenn es bloß der Diener Christi würdig sey, der Tugend zu entbehren, und sie nicht könnten die guten Sitten sich aneignen, welche häufig auch diejenigen hätten, welche Götzenbilder verehren."

Daß der wahre Semipelagianismus durch diese poetische Einkleidung, bei der noch dazu ein polemisches Interesse vorwaltete, vielfältig entstellt worden sey, ergiebt sich leicht. Doch läßt sich nach der bisher gegebenen, den Quellen gemäßen Darstellung das semipelagianische Element leicht herausfinden, so wie die Auseinandersetzung des cassianischen Lehrbegriffs über manche Dunkelheit in demjenigen, was Prosper als neue Lehre angiebt, Licht verbreitet. So bezieht sich das, was Prosper über die Nützlichkeit der Entfernung der Hülfe Gottes anführt, unstreitig auf die von Cassian gegebene Erklärung jener Stelle des Buches Hiob. Wenn Prosper die Semipelagianer annehmen läßt, daß das Verderben sich nicht auf die Seelen der Nachkommen Adam's beziehe, und dagegen bemerkt, daß das Verderben zuerst in der Seele den Anfang genommen habe, und dann erst in den Körper übergegangen sey, so war es wohl nicht, selbst nach Prosper's Annahme, die Meinung der Semipelagianer, daß die Seele durch den Fall Adam's gar nicht gelitten habe, und es ist das, was von ihrem gegenwärtigen Glanze gesagt wird und von der Fähigkeit des Geistes, das Höchste zu fassen, nur von dem Erkenntnißvermögen des Menschen zu verstehen.

Nach den angeführten Briefen des Hilarius und Prosper, so wie nach dem Gedichte des letztern über die Veräch-

ter der Gnade, dürfte sich demnach, sobald die poetische Uebertreibung des prosper'schen Gedichts in Rechnung gebracht wird, die anthropologische Ansicht der erwähnten Semipelagianer auf Folgendes zurückführen lassen.

1. Auch sie nahmen eine Ursünde an, oder eine Sünde, welche alle Menschen, indem Adam sündigte, zugleich mit begangen hätten. Der leibliche Tod und eine sittliche Schwäche ist die Folge dieser Sünde. Prosp. epist. ad Aug. §. 3. Hil. epist. §. 2. Prosp. de Ingratis V. 817 ff.

2. Der Mensch kann aus diesem sündhaften Zustande nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die Gnade Gottes in der Wiedergeburt durch die Taufe gerettet werden. Die Kraft des Menschen reicht nicht hin, ein gutes Werk anzufangen, geschweige es zu vollenden; nicht durch eigene Kraft kann er die Tugend erlangen. Denn dadurch daß der Kranke geheilt werden will, trägt er noch nichts zu seiner Besserung bei. Prosp. ad Aug. §. 3. Hil. §. 2. 4.

3. Nur diesen Willen ließen sie dem Menschen, und beschränkten die menschliche Freiheit darauf, daß der Mensch das Heilmittel zulassen wolle oder nicht wolle. Keine Natur ist so verderbt oder erstorben, daß sie nicht das Vermögen besitze geheilt werden zu wollen. Wäre in dem Menschen nichts übrig geblieben, was die Ermahnung anzuregen vermöchte, so wäre ja jede Ermahnung überflüssig. In den Worten: crede et salvus eris, wird das Erste von dem Menschen gefordert. Folgt er diesem Rufe, so wird er von seiner Krankheit geheilt; folgt er nicht, so wird er durch dieselbe gestraft. Hil. §. 2. 4. 5.

4. Dadurch wird aber die Gnade nicht geläugnet, denn der Wille selbst vermag nichts hervorzubringen. Zur Ausführung des Guten bedarf es der innern Gnadenwirkungen, welche jedem guten Werke zuvorkommen. Diese Gnade ist aber nicht unwiderstehlich, sie wirkt mit dem freien Willen des Menschen. Denn von diesem hangt es ab, von ihr abzufallen und ihr ungetreu zu werden. Der augustinische Unterschied zwischen der Gnade, welche dem ersten Menschen widerfuhr, und der, welche jetzt den Prädestinirten zu Theil wird, ist unbegründet. Nur darin unterscheidet sich die

Gnade, welche dem ersten Menschen vor dem Falle zu Theil ward, von der, welche jetzt den Heiligen widerfährt, daß jene den Menschen, welcher noch mit unverletzter Kraft das Gute wollte, unterstützte, diese aber den Menschen, dessen Kraft verloren ist, und der nur noch glauben kann, nicht nur, wenn er danieder liegt, aufrichtet, sondern ihn auch, wenn er einhergeht, unterstützt. LL. cc. und §. 6.

5. Eine durch ein absolutes Decret bestimmte Anzahl von Prädestinirten giebt es nicht. Die Annahme eines solchen von Ewigkeit her gefaßten Rathschlusses Gottes würde den Gefallenen den Eifer, wieder aufzustehen, benehmen, und die Heiligen lau machen. Es giebt aber eine auf Präscienz sich gründende Vorherbestimmung. Gott machte Einige deshalb zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre, weil er das Ende eines Jeden vorhersah. Er erwählte diejenigen, von welchen er vor Erschaffung der Welt wußte, daß sie glauben, und freiwillig gerufen der Erwählung würdig seyn, und dieses Leben gut endigen würden. Es wird daher zum Glauben und Handeln Jeder durch die göttlichen Vorschriften aufgefordert, damit Niemand an der Erlangung des ewigen Lebens verzweifle, da es hiebei auf den freiwilligen Glauben ankommt. Das Evangelium wird deshalb an denjenigen Orten und zu der Zeit gepredigt, wo und wann Gott die gläubige Annahme vorhersah. Hil. §. 3. 4. 7. Prosp. epist. §. 3. 8.

6. Die Erlösung Christi ist allgemein, sie erstreckt sich auf alle Menschen, so daß Alle, welche glauben und sich taufen lassen, gerettet werden können. Prosp. epist. §. 3., de Ingratis c. 13.

Vergleichen wir nun diese von Prosper und Hilarius den semipelagianischen Galliern zugeschriebene Lehre mit der Theorie, zu welcher sich Cassian den von ihm hinterlassenen Schriften zufolge bekannte, so ist es allerdings auffallend, daß jene nach den Berichten des Prosper und Hilarius einen Hauptpunct der augustinischen Lehre, ein Sündigen und Unglücklichwerden des Menschengeschlechts in Adam, also eine Ursünde, die eine Verschuldung des ganzen menschlichen Geschlechts begründete, annahmen; Cas-

sian aber einer Zurechnung der Sünde Adam's oder einer eigentlichen Erbsünde gar nicht erwähnt, wenigstens sie nicht als Dogma aufstellt. Auch erklärte er sich in den von ihm bekannt gewordenen Schriften über die Prädestinationslehre nicht so bestimmt, als es hier geschieht, sondern stellte letztere mehr in den Hintergrund. In den übrigen Puncten herrscht aber eine große Uebereinstimmung. Selbst des Gleichnisses von einem Kranken, welcher geheilt zu werden verlange, dessen sich jene Gallier bedienten, bediente sich ja auch Cassianus Coll. 13, 19. Ueberdem liegt es ja in der Natur der Sache, daß Cassian das, was er in den Collationen schriftlich vortrug, schon vorher mündlich oft gelehrt hatte, und daß solche mündliche Aeußerungen desselben in den Briefen des Prosper und Hilarius mit berücksichtigt werden konnten. Mit seinen in den Collationen aufgestellten Meinungen stimmt ferner das überein, was in den angezogenen Stellen bei'm Prosper und Hilarius von dem Anfange des Glaubens und des guten Willens, und der Beschaffenheit der Gnade, welche zugleich mit dem guten Willen wirke, obgleich auch hier eine genauere Bestimmung des Begriffs der Gnade vermißt wird, gesagt ist.

Uebrigens mußte die Art und Weise der Auffassung der Prädestinationslehre durch die Ansicht von der menschlichen Natur bedingt werden, und mußte daher in Rücksicht des materiellen Gehalts bei den Pelagianern eine andre seyn, als bei den Semipelagianern. Im pelagianischen Sinne bestimmte Gott diejenigen zur Seligkeit, welche durch die Anwendung ihres freien Willens heilig und unsträflich sind, welches Gott von Ewigkeit vorhersah; bei den Semipelagianern konnte sich die Erwählung nur auf das Vorherwissen des Anfangs des Glaubens beziehen. Diejenigen, bei denen Gott diesen vorhersah, erwählte er, und sie bestimmte er von Ewigkeit her, daß sie heilig und unbefleckt seyn, und so der Seligkeit theilhaftig werden sollten. Augustinus de praed. SS. c. 19.

Außer denen, welche sich zu den angegebenen Lehren bekannten, gab es nun nach Prosper's Bericht Einige, welche sich dem Pelagianismus noch mehr näherten. In Hi-

larius Briefe finden wir von diesen nichts. Prosper scheint daher in seinem Berichte genauer gewesen zu seyn, als Hilarius, welcher selbst gesteht, daß er manches übergangen haben könne. Auch war ersterer offenbar in der Darstellung geübter.

Dasjenige, was in der Vorstellung dieser Gallier pelagianischer war, betraf das Verhältniß des freien Willens der Menschen zur göttlichen Gnade. Auch bei ihnen herrscht, so wie bei Pelagius, eine große Vieldeutigkeit des Worts Gnade, indem sie mit diesem Ausdruck auch den freien Willen und die vernünftige Natur des Menschen bezeichneten, und sie nahmen den freien Willen in der pelagianischen Allgemeinheit für das Vermögen entweder der Tugend oder dem Laster zu folgen, also für Willkühr. Prosperi epist. §. 4. Dabei entschlossen sie sich, gedrängt von dem Einwurfe der Gegner, warum denn so viele Kinder vor der Taufe stürben, und dadurch der Seligkeit nicht theilhaftig würden, zu der unphilosophischen Voraussetzung, welche man aber keinesweges, wie dies im ersten Theil der pragmatischen Darstellung des Augustinismus rc. S. 86 ff. gezeigt ist, dem Pelagius zuschreiben darf, daß Gott hiebei sich nach der sittlichen Beschaffenheit gerichtet habe, die sie, wenn sie nicht gestorben wären, in reifern Jahren würden erlangt haben. §. 5. Eine Vorstellung, welche man auch wohl mit dem Namen praedestinatio secundum futurum conditionatum bezeichnete.

Sechstes Capitel.

Fernerer Kampf des Prosper für Augustin's Lehre. Schlaues Mittel der Semipelagianer, sie zu verdrängen.

Prosper ward nicht müde, für den Augustinus die Waffen zu führen. Zunächst kommen hier in Betracht ein paar, obgleich an sich unbedeutende, Epigramme von ihm, die ge-

gen einen Verläumder (obtrectator) des Augustinus gerichtet sind. Man findet sie in der schon oft gedachten Appendix S. 222. — Wer dieser Verläumder war, läßt sich freilich nicht angeben, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit vermuthen. Einige glauben, daß Prosper den Cassianus, Andere, daß er den Vincentius Lerinensis im Sinne gehabt habe. Jedoch ohne hinlängliche Gründe. Vermuthungen dieser Art finden sich in der histoire litt. de la France t. II. p. 382. Beide Epigramme konnten aber auch zwei verschiedene Personen betreffen. Aus dem zweiten sieht man, daß es verlautete, daß dieser obtrectator ein Buch gegen den Augustinus schreibe, worin er die Freiheit des Willens zu vertheidigen beabsichtige, auch daß er seinen Namen verändert habe. Uebrigens ist aus diesen Epigrammen so wenig für die Geschichte, als für die Lehre der Semipelagianer etwas zu lernen.

Unterdessen hatten die semipelagianischen Gallier ein schlaues Mittel gewählt, den Augustinismus zu stürzen. Sie hatten nämlich, wie wir aus einer sogleich zu erwähnenden Schrift Prosper's ersehen, gewisse kurze Sätze oder Capitelchen aus Augustin's Schriften gezogen, in welchen seine Prädestinationslehre auf die höchste Spitze gestellt war, und diese mit einigen Consequenzen, welche sich allerdings aus den Prämissen ergaben, begleitet. Diese Capitelchen verbreiteten sie unter dem Volk, um die Laien durch das Empörende derselben vor dem Augustinismus zu warnen, und von dem Practisch-Schädlichen desselben zu überzeugen.

Dies Mittel war für ihren Zweck allerdings sehr gut gewählt. Denn nicht leichter wendet sich der practische Sinn von einer Theorie, als wenn ihm Sätze in derselben vorgehalten werden, welche mit allgemein anerkannten, für die religiöse Ueberzeugung wichtigen Wahrheiten im Widerspruche erscheinen.

Kein Wunder war es daher, daß sich Prosper zur Widerlegung jener Sätze und zur Beruhigung der Gemüther über das Practisch-Schädliche des Augustinismus aufgefordert fand. Dies geschah in seinen responsionibus ad capitula calumniantium (nämlich Augustinum) Gallorum. Wir

finden sie unter andern in der Append. S. 197 ff. In ihnen sucht er zu zeigen, daß die augustinische Theorie von ihnen keinesweges richtig dargestellt sey. Wichtig für die Geschichte des Streits ist es, daß diese obiectiones mit den eignen Worten der Gegner angegeben sind, auf welche Prosper dann die seiner Meinung nach ächte Darstellung des Augustinismus folgen läßt.

Die Zeit der Abfassung der responsiones läßt sich um das Jahr 431 annehmen. Wenigstens ist so viel gewiß, daß sie nach dem Tode des Augustinus, also nach dem Jahr 430 geschrieben sind, da dieser in der praefatio zu denselben schon als ein Verstorbener (sanctae memoriae Augustinus) bezeichnet wird. Auch geht dies hervor aus der Schrift des Fulgentius ad Monimum I. 30., wo aus diesen capitulis Stellen angeführt werden mit dem Zusatze: Augustini dicta, quia ipse celeri praeventus est obitu, Prosper, vir eruditus et sanctus, recta defendit fide, et copioso sermone.

Die erste obiectio der gallischen Lehrer war, „daß durch die Vorherbestimmung Gottes, gleichsam als durch eine fatalistische Nothwendigkeit, die Menschen zur Sünde getrieben, und dadurch in den Tod gestürzt würden (quod ex praedestinatione Dei, velut fatali necessitate, homines ad peccata compulsi, cogantur in mortem).“

Prosper antwortet, daß das Fatum und die Vorherbestimmung Gottes zwei ganz verschiedene Begriffe seyen. Die Meinung von einem Fato sey falsch, und werde selbst von Nichtchristen verworfen; der Glaube an eine Vorherbestimmung aber werde durch viele biblische Stellen bestätigt. Dieser dürfe man keinesweges die schlechten Handlungen der Menschen zuschreiben, denn Gott zwinge Niemanden zu sündigen. Nicht durch die Schöpfung Gottes wäre auf die Menschen die Geneigtheit zu sündigen gekommen, sondern durch die Uebertretung des ersten Menschen. Von der Strafe desselben befreie nur die Gnade Jesu Christi durch den ewigen vor Erschaffung der Welt gefaßten Rathschluß.

Die zweite obiectio, „daß von denen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, die empfangene Gnade der Taufe die Erbsünde nicht wegnehme (quod ab iis, qui non sunt

praedestinati ad vitam, non auferat percepta baptismi gratia originale peccatum).“

Prosper antwortet, jeder, welcher in der Taufe an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist glaube, erlange nicht nur Vergebung der wirklichen im Leben von ihm begangenen Sünden, sondern auch der Erbsünde. Derjenige aber, welcher nach der Taufe wieder in Sünden zurücksinke, müsse gleichwohl, ungeachtet ihm die Erbsünde in der Taufe erlassen worden, mit dem ewigen Tode bestraft werden. Nicht wegen dessen, was ihm in der Taufe erlassen worden, werde er bestraft, sondern wegen der Vergehungen, die er nachher begangen. Da nun dies dem göttlichen Vorherwissen nicht verborgen bleiben könne, so habe Gott einen solchen nie erwählt, und denjenigen, welcher verloren gehe, nie vom ewigen Verderben ausgesondert.

Die **dritte** obiectio, bei welcher die Berücksichtigung von Augustin's Schrift de correptione et gratia c. 13. nicht zu verkennen ist, „daß es denjenigen, welche nicht zum Leben bestimmt sind, nichts helfe, wenn sie auch in Christo durch die Taufe wiedergeboren sind, und fromm und gerecht gelebt haben, sondern daß sie erhalten werden, bis sie fallen und verloren gehen, und daß sie nicht eher, als bis ihnen dies begegne, aus diesem Leben weggenommen werden (quod non praedestinati ad vitam, etiam si fuerint in Christo per baptismum regenerati, et pie iusteque vixerint, nihil eis prosit; sed tam diu reserventur, donec ruant et pereant; nec ante eos ex hac vita, quam hoc eis contingat, auferri).“

Prosper antwortet, es leide keinen Zweifel, daß die Mehrsten von der Heiligkeit wiederum zur Unheiligkeit, von der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, vom Glauben zur Gottlosigkeit übergingen, und gewiß sey es, daß diese nicht zur Zahl der prädestinirten Kinder Gottes gehörten. Daß aber diese, welche ohne Buße zu thun abgefallen, nothwendig umkommen müßten, habe nicht seinen Grund in der Vorherbestimmung, sondern sie seyen deshalb nicht prädestinirt, weil Gott vorhergesehen habe, daß sie durch freiwillige Uebertretung solche seyn würden. Daß aber Gott sie nicht zu der Zeit, wo sie im rechten Glauben und von guten Sitten

waren, aus diesem Leben abgefordert habe, gehöre zu seinen verborgenen Rathschlüssen, welche gleichwohl niemals ungerecht seyen. Das lange Leben sey an sich ein Gut, da es von Gott komme, sie hätten sich aber des Guts auf eine schlechte Weise bedient. — Sie seyen also nicht von Gott verlassen, damit sie ihn verließen, sondern sie hätten ihn verlassen und wären deshalb verlassen, und seyen durch eigenen Willen aus guten Menschen in böse verwandelt worden; eben daher wären sie aber, obgleich sie wiedergeboren und gerechtfertigt seyen, doch nicht prädestinirt worden.

Die vierte obiectio, „daß nicht alle Menschen zur Gnade gerufen werden (quod non omnes homines vocentur ad gratiam).“

Prosper erwiedert, daß sich dies auf alle diejenigen beziehe, welchen das Geheimniß des Kreuzes Christi und die Erlösung durch sein Blut nicht sey bekannt geworden. — Hier traf indessen Prosper den Sinn der Gallier nicht. Diese nahmen in den angezogenen Worten unstreitig auf die Behauptung des Augustinus Rücksicht, daß jene unwiderstehliche Gnade, ohne welche Niemand beharren kann, nur den Prädestinirten zu Theil werde. De corr. et grat. 9. 11. de praed. SS. 7. Man vergl. Geffcken a. a. O. S. 33.

Die fünfte obiectio, „daß diejenigen, welche berufen sind, nicht auf gleiche Weise sind berufen worden, sondern einige, damit sie glauben, andere, damit sie nicht glauben (quod qui vocati sunt, non aequaliter sint vocati, sed alii ut crederent, alii ut non crederent).“

Prosper erwiedert, daß, wenn die Berufung Gottes von der bloßen Verkündigung des Evangeliums verstanden werde, nicht mit Wahrheit gesagt werden könne, daß es dem einen auf diese, dem andern auf eine andere Art geprediget werde, da ein Gott, ein Glaube, eine Wiedergeburt, eine Verheißung sey. Wenn man aber auf die Wirkung des Pflanzens und Begießens sehe, so werde anders mit denen verfahren, deren Ohren durch den körperlichen Schall getroffen würden, anders mit denen, deren inwendigen Sinn Gott geöffnet, und in deren Herz er den Grund des Glaubens und das Feuer der Liebe (dilectionisque fer-

vorem) gelegt habe. Ungereimt sey es aber zu behaupten, daß Einige deswegen gerufen würden, damit sie nicht glaubten, gleichsam als wenn ihnen die Berufung die Ursache der Untreue geworden wäre, und die Predigt des Glaubens sie zu Ungläubigen gemacht habe. Daß die Predigt des Kreuzes Christi den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit gewesen, habe die Abneigung des menschlichen Willens (humanae voluntatis aversio) gemacht; daß aber den gerufenen Juden und Griechen Christus die Kraft und Weisheit Gottes gewesen, habe die Wirkung der göttlichen Gnade geleistet.

Die sechste obiectio, „daß der freie Wille im Menschen nichts sey, sondern daß die Vorherbestimmung entweder zum Bösen oder zum Guten in den Menschen wirke (quod liberum arbitrium in homine nihil sit; sed sive ad bonum, sive ad malum, praedestinatio Dei in hominibus operetur).“

Prosper erwiedert, es sey falsch, daß der freie Wille im Menschen nichts sey, oder nicht Statt finde, aber läugnen dürfe man nicht, daß er vor der Erleuchtung des Glaubens in Finsterniß und im Schatten des Todes umhergehe (agere). Denn bevor er durch die Gnade Gottes von der Herrschaft des Teufels befreit werde, liege er in jener Tiefe, in welche er sich durch seine Freiheit herabgestürzt habe. Er liebe daher seine Schwächen (languores suos), und halte sich für gesund, da er die Krankheit nicht kenne, bis dies erste Heilmittel dem Kranken dargereicht werde, damit er anfange seine Schwäche kennen zu lernen, und die Hülfe des Arztes verlangen könne. Der Gerechtfertigte also, d. h. derjenige, welcher aus einem Gottlosen ein Frommer geworden sey, empfange ohne voraufgegangenes Verdienst (nullo praecedente bono merito) die Gabe, durch welche er sich auch ein Verdienst erwerbe, damit, was in ihm durch die Gnade Christi angefangen sey, auch durch den Fleiß (per industriam) des freien Willens vermehrt werde, so daß niemals die Unterstützung Gottes entfernt werde, ohne welche so wenig Jemand im Guten fortschreiten, als in demselben beharren könne. Ganz ungereimt sey aber die Behauptung, daß die Prädestination entweder zum Guten, oder zum Bö-

sen in den Menschen wirke, so daß zu beiden eine gewisse Nothwendigkeit sie anzutreiben scheine, da in den Guten der Wille in seiner Abhängigkeit von der Gnade, in den Bösen der Wille ohne Gnade zu denken sey. — Dies war allerdings im augustinischen Sinne richtig geantwortet, denn Augustinus nahm wohl eine Vorherbestimmung zum Guten, aber nicht zum Bösen an. Auch ist dasjenige, was über den Gerechtfertigten gesagt ist, ganz augustinisch.

Die siebente obiectio, „daß Gott einigen seiner Kinder, welche er in Christo" (durch die Taufe) „wiedergeboren, und denen er Glauben, Hoffnung, Liebe gegeben habe, deswegen nicht Beharrlichkeit verleihe, weil sie von der verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination nicht seyen abgesondert worden (quod Deus quibusdam filiis suis, quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, ob hoc non det perseverantiam, quia non sunt a massa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti)." Die ersten Worte sind wörtlich entlehnt aus de corr. et grat. 8.

Prosper erwiedert, daß einige Wiedergeborne ihren Glauben und ihre frommen Sitten verlassen, Gott ungetreu werden und in dieser Abwendung von ihm ihr gottloses Leben endigen, werde durch viele Beispiele bestätiget. Aber ihren Fall Gott zuzuschreiben, sey sehr gottlos, gleichsam als wenn er deshalb ihren Sturz veranlaßt und verursacht habe, weil er vorher gewußt, daß sie durch ihren eignen Willen stürzen würden, und sie deshalb von den Kindern des Verderbens durch keine Prädestination abgesondert habe. Daß aber Gott ihnen nicht die Gabe des Beharrens verliehen, welche er Andern verleihe, darüber müsse man nicht Gott lästern, sondern bekennen, daß er aus Barmherzigkeit das gebe, was er gebe, und aus Gerechtigkeit das nicht gebe, was er nicht gebe, damit nicht, so wie der freie Wille die Ursache des Falles sey, auch derselbe die Ursache des Stehens zu seyn scheine, da jenes durch menschliches Werk, dieses durch ein göttliches Geschenk geschehe (cum illud humano fiat opere, hoc divino impleatur ex munere). — Auch hier findet man augustinische Gedanken, und wird an den

berühmten augustinischen Ausspruch (Op. imp. I. 39.): Unus assumitur et alter relinquitur, quia magna est gratia Dei, et verax iustitia Dei, lebhaft erinnert.

Die achte obiectio, „daß Gott nicht alle Menschen selig haben wolle, sondern nur eine bestimmte Anzahl von Prädestinirten (quod non omnes homines vult Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum).“ Man vergl. de corr. et grat. 14.

Prosper's Antwort ist sehr breit, ohne daß der Einwurf selbst hinlänglich beantwortet wird. Das Wesentliche derselben ist Folgendes. Die Gründe der Werke und Gerichte Gottes lassen sich nicht erfassen, und dürfen nicht mit menschlichen Rathschlüssen und Handlungen verglichen werden, denn unergründlich sind seine Rathschlüsse und unerforschlich seine Wege. Mit Beseitigung der dunklen Fragen müssen wir uns daher zu der hellen geoffenbarten Wahrheit (ad revelatae gratiae latitudinem) wenden, und mit dem Apostel sagen, Deus vult omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire. Gott sorgt für alle Menschen, und Niemand ist, den nicht entweder die Predigt des Evangelii, oder das Zeugniß des Gesetzes, oder auch selbst die Natur umgiebt (conveniat). Die Gottlosigkeit der Menschen aber müssen wir ihnen selbst zuschreiben, ihren Glauben aber für ein Geschenk Gottes halten, ohne dessen Gnade Niemand zur Gnade kommt (sine cuius gratia nemo currit ad gratiam).

Die neunte obiectio, „daß der Heiland nicht zur Erlösung der ganzen Welt gekreuziget sey (quod non pro totius mundi redemtione Salvator sit crucifixus).“

Ohne die vielen Spitzfindigkeiten einmal zu ahnen, welche in der Folge von den Scholastikern in diese Materie gebracht wurden, antwortet Prosper, daß es keinen Menschen gebe, dessen Natur Christus bei seiner Menschwerdung nicht angenommen habe, daß man also sagen könne, der Heiland sey für die Erlösung der ganzen Welt gekreuzigt, in so ferne er die menschliche Natur wahrhaftig angenommen habe, und Alle in dem ersten Menschen verderbt worden seyen; gleichwohl könne man sagen, er sey nur für diejenigen gekreuzigt, denen sein Tod zu Gute gekommen sey. Der

Erlöser der Welt habe zwar sein Blut für die Welt gegeben, die Welt habe aber nicht erlöset seyn wollen. — Prosper wollte also sagen, dem Umfange nach sey die Erlösung allgemein, der Wirkung nach erstrecke sie sich nur auf die Prädestinirten. Ob er hierin den Sinn Augustin's traf, beantwortet sich aus der im ersten Theile der pragmatischen Darstellung des Augustinismus gegebenen Theorie desselben. S. 313 f.

Die zehnte obiectio, „daß einigen die Predigt des Evangelii von dem Herrn entzogen werde, damit sie nicht nach vernommener Verkündigung des Evangelii gerettet werden (quod quibusdam Evangelii praedicatio a Domino subtrahatur, ne percepta Evangelii praedicatione salventur).“

Prosper erwiedert, daß, wenn es wirklich erwiesen werden könne, daß Einigen das Evangelium nicht gepredigt worden, dies nicht ohne das Gericht Gottes geschehen sey. Dieses aber zu tadeln, weil man es nicht begreifen könne, sey gottlos.

Die eilfte obiectio, „daß Gott die Menschen mit Gewalt zur Sünde treibe (quod per potentiam Deus homines ad peccata compellat).“

Prosper erwiedert, daß kein Catholiker gesagt habe oder sage, daß Gott die Menschen, welche fromm und recht leben, mit Gewalt zur Sünde treibe, und daß die göttliche Macht der menschlichen Unschuld Gewalt anthue (vim faciat), um sie von dem Vorsatze eines guten Wandels wegzutreiben (excutiat). Das wären nicht Werke Gottes, sondern des Teufels. Gott richte hingegen die Gefallenen auf, und gebe ihnen Buße, damit sie aus den Stricken des Teufels befreiet würden. Wenn wir aber läsen, daß Einige von Gott entweder ihren Sünden übergeben, oder verhärtet, oder verlassen seyen, so müßten wir bekennen, daß sie selbst dies durch ihre großen Sünden verdient hätten, weil solche Vergehungen (crimina) vorangegangen wären, daß ihnen verdienter Weise selbst die Strafe zur Schuld angerechnet würde. Auf diese Weise beklagten wir uns nicht über das Gericht Gottes, nach welchem er verlasse diejenigen, welche verdienten verlassen zu werden, und dankten seiner

Barmherzigkeit, nach welcher er befreie diejenigen, welche nicht verdienten befreiet zu werden.

Die zwölfte obiectio, „daß einigen Berufenen, welche fromm und gerecht lebten, der Gehorsam entzogen werde, damit sie aufhören zu gehorchen (ut quibusdam vocatis, et pie iusteque viventibus obedientia subtrahatur, ut obedire desistant).“ Vgl. de dono persev. 22.

Prosper erwiedert, daß der Wille Gottes, der nur immer auf das Gute gerichtet sey, von dem Vorherwissen Gottes, welches sich sowohl auf das Gute als auf das Böse beziehe, unterschieden werden müsse. Die Kraft zum Gehorsam entzöge er nicht deshalb Jemanden, weil er ihn nicht prädestinirt habe, sondern er habe ihn darum nicht prädestinirt, weil er vorhergesehen, daß er vom Gehorsam selbst sich entfernen werde.

Die dreizehnte obiectio, „daß einige Menschen nicht dazu von Gott geschaffen seyen, daß sie das ewige Leben erlangten, sondern nur zum Schmuck der Welt, und zum Nutzen Anderer geboren würden (quod quidam homines non ad hoc a Deo creati sunt, ut vitam adipiscerentur aeternam, sed ut habitum tantummodo saeculi praesentis ornarent, et ad utilitatem nascerentur aliorum).“

Prosper erwiedert, indem er den Satz, obgleich nicht den Ausdruck desselben, billigt, daß es nicht die Schuld des Schöpfers sey, daß auch diejenigen geschaffen würden, welche des ewigen Lebens nicht würden theilhaftig werden, da er die Natur geschaffen habe, nicht aber das Verderben, welches die Natur sich zugezogen. Daß aber die Mannigfaltigkeit der Welt durch die Schöpfung jener geschmückt werde, wer sollte das nicht anerkennen, wenn man sähe, wie viele Vortheile des gegenwärtigen Lebens durch die Bemühungen und Werke einiger Gottlosen in Erfindung der Künste, Erbauung der Städte, Gründung der Gesetze, Verbindung der Völker hervorgebracht würden? Wollte man fragen, ob die göttliche Vorsehung auch durch diejenigen, welche ein gottloser Irrthum von der wahren Religion getrennt, etwas Gutes für die Fortschritte der Heiligen und zur Förderung der Kirche gewirkt habe, so dürfe man nur

zuerst das Kreuz Christi selbst ansehen, an welchem durch ein großes Verbrechen der Juden der barmherzige Wille Gottes, daß für unsere Erlösung sein einziger Sohn getödtet werden sollte, erfüllt worden sey. Man solle ferner die ruhmwürdige Geduld der Apostel betrachten, welche unter dem Getöse der Verfolgenden mit einmüthiger Stimme zu Gott riefen: **Convenerunt vere in civitate ista, adversus sanctum puerum tuum Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus, cum gentibus et populis Israël, ut facerent quae manus tua et consilium praedestinavit fieri.** Man solle endlich auf die Palmen der unzähligen Märtyrer sehen, welchen über die grausamste Wuth der Ungläubigen ein glücklicher Sieg zu Theil geworden sey. Auch solle man den Apostel hören, welcher die Kirche Gottes zum Beharren in der Frömmigkeit mit diesen Worten ermahne (Phil. 1, 28. 29.): **In nullo terreamini ab adversariis, quae est illis causa perditionis, vobis autem salutis, et hoc a Deo. Vobis enim donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini.** Die für uns sorgende Güte Gottes werde auch in jenen Irrthümern erkannt, welche Gott in der Kirche gegen die Kirche sich zu erheben zulasse, nicht als ob er sie schaffe oder nähre, sondern indem er durch sie den Fleiß seiner Kinder in Erforschung und Bewahrung der Wahrheit übe, indem der Apostel sage: **Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant in vobis.**

Die vierzehnte obiectio, „daß diejenigen, welche der evangelischen Predigt nicht glauben, nach Gottes Vorherbestimmung nicht glauben, und daß Gott so bestimmt habe, daß diejenigen, welche nicht glauben, nach seiner Bestimmung nicht glauben sollen (**quod qui evangelicae praedicationi non credunt, ex Dei praedestinatione non credant: et quod Deus ita definierit, ut quicumque non credunt, ex ipsius constitutione non credant**).“

Prosper erwiedert, daß die Prädestination sich immer auf etwas Gutes, entweder auf die Vergeltung der Gerechtigkeit, oder auf die Ertheilung der Gnade beziehe; die Ungläubigkeit der Nichtglaubenden sey aber nicht auf die Bestimmung Gottes, sondern auf sein Vorherwissen zu bezie-

hen. Dieses habe nicht deswegen die Nothwendigkeit des Nichtglaubens hervorgebracht, weil es über eine künftige Ungläubigkeit nicht habe getäuscht werden können, der Glaube aber und die Werke der Liebe, und das Beharren in denselben bis an's Ende würden, so wie die Belohnung derselben, mit Recht prädestinirt genannt, weil sie dem Menschen durch die Gnade Gottes ertheilt würden, nach dem Ausspruche des Apostels: Gratia Dei salvi facti estis per fidem; et hoc non ex vobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur. Ipsius enim sumus figmentum, creati in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Derjenige, welcher verloren, was er empfangen hatte, empfange daher nicht dasjenige wieder, von wo er es verloren, sondern empfange wieder dasjenige, was er habe von demjenigen, von welchem er das Verlorne empfangen hatte.

Die funfzehnte obiectio, „daß das Vorherwissen und die Vorherbestimmung dasselbe sey (quod idem sit praescientia, quod praedestinatio).“

Prosper setzt hier den schon oft von ihm bemerkten Unterschied zwischen praescientia und praedestinatio noch einmal auseinander. Er bezieht letztere auf dasjenige, was Gott selbst thun wolle, erstere aber auch auf dasjenige, was den Grund des Wirkens nicht in ihm habe. So könne ohne Vorherbestimmung ein Vorherwissen, aber keine Vorherbestimmung ohne ein Vorherwissen Statt finden.

Zuletzt wiederholt Prosper das Gesagte in kurzen Sätzen, und stellt es jenen capitulis gegenüber. Augustin's Prädestinationslehre ist der Punct, um welchen sich die Einwürfe und die Rechtfertigung drehen. Dem Einwurfe, daß Gott nicht alle Menschen selig haben wolle, stellt er in dem achten Paragraphen die Erklärung der paulinischen Stelle: Deus omnes vult salvos fieri etc. entgegen: Ex toto mundo totus mundus eligitur; et ex omnibus hominibus omnes homines adoptantur.

Demnächst sind zu erwähnen Prosperi Aquitani pro Augustini doctrina responsiones ad capitula obiectionum Vicentianarum. Liber unus. Man findet diese Schrift in der Appendix S. 207 ff. Sie erschien vielleicht nicht lange nach

jenen Antworten auf die Einwürfe der Gallier. Indessen läßt sich über die Zeit der Abfassung nichts mit Gewißheit bestimmen. Nicht einmal ist es gewiß, daß sie nach Augustin's Tode von Prosper verfaßt wurde. Denn irrthümlich und nur durch eine Verwechselung dieser Schrift mit den nachhin zu erwähnenden responsiones wird von Walch in der Historie der Ketzereien (Th. V. S. 70.) das beatae memoriae aus der praefatio der erstern angeführt, was sich in dieser gar nicht findet. Aber zu bemerken ist es, daß Prosper in dieser praefatio sagt, daß er seinen Glauben gegen die Pelagianer ex Apostolicae sedis auctoritate vertheidige. Er mußte also von Rom aus eine Aufforderung dazu erhalten haben. Dies konnte bei seiner dahin gemachten Reise, wovon in der Folge die Rede seyn wird, durch den Papst Caelestinus geschehen seyn. Doch ist dies nur eine, obgleich, wie es scheint, nicht unwahrscheinliche, Vermuthung. Dann wäre die Schrift um's Jahr 431 abgefaßt.

Eine andere Frage ist es, wer der Vicentius, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, Vincentius gewesen sey, von welchem die in Rede stehenden capitula herrühren sollen. Vossius (hist. Pelag. I. 9.) und nach ihm mehrere Andere, unter den jetzt lebenden Gelehrten Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Erste Abtheilung. Jena 1832. S. 337.), nehmen an, daß es der vielbesprochene Vincentius Lerinensis sey, von dem wir noch ein commonitorium besitzen, und dessen wegen seines angeblichen Semipelagianismus noch später wird gedacht werden müssen. Anders urtheilen die Benedictiner in der histoire litt. de la France II. 305 ff. — Daß Vincentius Lerinensis dem Semipelagianismus nicht abhold gewesen sey, wird sich unten ergeben; und da keine chronologische Schwierigkeiten Statt finden, sondern Vincentius Lerinensis ein Zeitgenosse des Prosper war, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß eben dieser auch der Verfasser der genannten capitula gewesen sey. Dazu kommt, daß in dem commonitorio sich eine Stelle (Cap. 24.) findet, welche fast wörtlich mit der 5ten und 6ten obiectio dieser capitula übereinstimmt. Nur wird dort dem Simon Magus und Priscillianus als Ketzerei vorgeworfen,

was hier gegen den Prosper geschieht. Die große Achtung, in welcher Vincentius Lerinensis wegen seiner Traditionslehre in der catholischen Kirche steht, macht es begreiflich, warum Schriftsteller dieser Kirche nicht geneigt waren, eine Schrift, in welcher sich eine so herbe, anti-augustinische Gesinnung ausspricht, jenem berühmten Kirchenlehrer zuzuschreiben. Uebrigens wird, was wohl zu bemerken ist, Vincentius in dem Buche selbst gar nicht genannt.

In der kurzen dem Buche vorangesetzten Vorrede sagt Prosper, daß Einige, vergessend der christlichen und der brüderlichen Liebe, die ungereimtesten Blasphemien zusammengestellt, und sie als seine Lehre verbreitet hätten, um ihn verhaßt zu machen. Er hätte nun ganz kurz erklären können, daß er diese Lehre verwerfe und sie anathematisire; allein seine Gegner würden schon aus der Kürze dieser Erklärung einen Verdacht gegen ihre Aechtheit entlehnen können. Daher habe er es für nöthig und nützlich gehalten, sein Urtheil über die verruchten Lehrsätze vollständig und deutlich darzulegen.

In diesen Lehrsätzen nun wird der Augustinismus von der nämlichen Seite angegriffen, von welcher er in den vorhin erwähnten angegriffen war. Es heißt darin, daß Gott der Urheber der Sünde sey, und die Menschen zum ewigen Verderben geschaffen habe. Nur werden hier Augustin's Lehren, zu welchen sich Prosper bekannte, in einer noch etwas grelleren Gestalt dargestellt. Wegen der gehässigen Tendenz, welche allerdings hervortritt, nennt Prosper das Verzeichniß dieser Sätze einen indiculum diabolicum. So heißt es in der achten obiectio: Gott wolle nicht, daß alle Catholiker in dem catholischen Glauben beharren, sondern wolle, daß ein großer Theil von ihnen seinen Glauben verläugne; in der zehnten obiectio: daß Ehebruch und Verführungen heiliger Jungfrauen deswegen geschehen, weil Gott diese dazu bestimmt habe, daß sie fallen sollten; in der eilften obiectio, daß, wenn die Väter mit den Töchtern, und die Mütter mit den Söhnen Blutschande trieben, oder die Knechte ihre Herren tödteten, dies deswegen geschehe, weil Gott vorherbestimmt habe, daß es so geschehen sollte. Pros-

per erklärt dies für Blasphemien, und stellt dafür augustinische Behauptungen auf, die aus dem vorhin Angeführten schon bekannt genug sind, und daher hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Nur ist die Art, wie sich Prosper über die erste **obiectio, quia Dominus noster Iesus Christus non pro omnium hominum salute et redemtione passus sit**, ausspricht, merkwürdig genug, um hier berücksichtiget zu werden.

Prosper erwidert hier auf eine für die spätern Streitigkeiten über den Umfang und den Werth der Erlösung nicht uninteressante Weise: „Gegen die Wunde der Erbsünde, durch welche in Adam die Natur aller Menschen verderbt und getödtet (**mortificata**), und woher die Krankheit aller Begierden erwachsen ist, ist das wahre und mächtige und einzige Mittel der Tod des Sohnes Gottes unsers Herrn Jesu Christi, welcher frei von der Schuld (**debito**) des Todes, und allein ohne Sünde, für die Sünder und die Schuldner des Todes gestorben ist. Was also die Größe und das Gewicht des Werthes, und die eine Sache des menschlichen Geschlechts betrifft, so ist das Blut Christi die Erlösung der ganzen Welt. Aber diejenigen, welche diese Welt ohne den Glauben an Christum und das Sacrament der Wiedergeburt“ (die Taufe) „durchwandeln, sind ferne von der Erlösung. Da also wegen der einen Natur Aller, und wegen der einen Sache Aller, welche von unserm Herrn in Wahrheit übernommen ist, mit Recht von Allen gesagt wird, daß sie erlöset sind, und gleichwohl nicht Alle von der Gefangenschaft befreiet sind: so ist die Wirkung (**proprietas**) der Erlösung ohne Zweifel nur bei denen, aus welchen der Fürst dieser Welt getrieben ist, und welche nicht mehr Gefäße des Teufels, sondern Glieder Christi sind. Dessen Tod ist nicht so dem menschlichen Geschlechte gewidmet, daß auch diejenigen, welche nicht wiedergeboren werden sollten, an seiner Erlösung Theil haben sollten; sondern so, daß dasjenige, was durch ein einziges Beispiel für Alle ausgeführt ist, durch ein besonderes Sacrament in den Einzelnen sollte vollzogen werden. Denn der Kelch der Unsterblichkeit, welcher bereitet ist aus unserer Schwachheit und der göttlichen Kraft“ (der menschlichen und göttlichen Natur Christi), „hat

in sich die Kraft, Allen zu nützen; aber wenn er nicht getrunken wird, heilt er nicht.“ Die Erlösung Christi bezieht sich also — dies ist Prosper's hier wiederum hervortretende Meinung — ihrem Werthe nach auf das ganze menschliche Geschlecht, ihrer Wirkung und dem Erfolge nach aber nur auf die Prädestinirten. Diese werden durch die Taufe und das damit in Verbindung stehende Abendmahl der Erlösung wirklich theilhaftig.

Endlich sind hier noch zu bemerken **Prosperi pro Augustino Responsiones ad Excerpta, quae de Genuensi civitate sunt missa. Liber unus.** Es findet sich in der Appendix S. 213 ff. — Auch bei zwei Presbytern der Kirche zu Genua, Camillus und Theodorus, von denen wir aber weiter nichts wissen, hatten mehrere die Prädestination betreffende Stellen in Augustin's Schriften de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae Anstoß erregt, oder sie waren ihnen wenigstens dunkel geblieben. Sie excerpirten diese Stellen, und schickten sie an den Prosper, den rüstigen Vertheidiger des Augustinismus, damit dieser sie ihnen erkläre. Prosper thut dies in den angeführten responsionibus auf seine gewohnte Weise. Daß dieses erst nach dem Tode des Augustinus geschah, sieht man aus der dem Buche voranstehenden kurzen praefatio, in welcher er sich vom Augustinus des Ausdrucks beatae memoriae bedient. Näheres läßt sich über die Zeit der Abfassung dieser responsiones nicht bestimmen.

Siebentes Capitel.

Vitalis von Carthago. Das Gedicht de providentia.

Als auf eine isolirte Erscheinung stoßen wir in dem Studio der Quellen für die Geschichte des Semipelagianismus auf den Vitalis von Carthago, den wir nicht weiter kennen, als aus dem Briefe, welchen Augustinus an ihn richtete (Epist. 217.). Aus diesem sehen wir, daß er in der carthagischen

Kirche erzogen war. Ob er aber ein geistliches Amt in derselben bekleidete, ergiebt sich nicht, wenn wir nicht aus der Anrede frater, ja sogar domine frater (am Schlusse), womit Augustinus ihn beehrte, schließen wollen, daß er ein Geistlicher war. Dieser Vitalis nun scheint, ohne daß er in irgend einer Verbindung mit den Galliern stand, eine gleiche anthropologische Ansicht mit ihnen gefaßt zu haben. Wahrscheinlich gaben die Streitigkeiten der adrumetischen Mönche, unter welchen Augustin's Meinungen Unruhen erregt hatten, und Augustin's Schriften zur Beilegung derselben, d. h. sein um's Jahr 426 oder 427 verfaßtes Buch de gratia et libero arbitrio und das bald darauf erschienene, schon oft erwähnte Buch de correptione et gratia dem Vitalis Veranlassung, seine Meinung über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade zu äußern. Er glaubte, daß man die Freiheit des Menschen auf die Art am sichersten vertheidigen, und die göttliche Gerechtigkeit in Ertheilung der Seligkeit retten könne, wenn man annehme, daß der **Anfang** des Glaubens und die Annahme des göttlichen Rufes von dem Menschen selbst komme, so daß er nach dem, was er in Folge dieser ihm zustehenden Freiheit gethan, Belohnung oder Strafe erhalte. Augustinus hatte nun in seinem Buche de gratia et libero arbitrio das Gegentheil behauptet, und seine Meinung durch paulinische Stellen und Stellen aus den Psalmen zu begründen gesucht. Auf diese Stellen hatte Vitalis mancherlei geantwortet, (das **respondens** im §. 1. des augustinischen Briefes scheint sich hierauf zu beziehen), und namentlich das Wirken des Wollens und Vollbringens in uns von Seiten Gottes auf das Gesetz und die Schrift, welche wir hören oder lesen, und welchen wir folgen oder nicht folgen können, beschränkt. Augustinus hatte auch Ps. 37, 23. A Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet — eine Stelle, welche nach richtiger Interpretation gar nicht hieher gehört — für seine Theorie von der Gnade angeführt. Vitalis wußte diese Stelle mit seiner Ansicht von der Freiheit des Menschen in Uebereinstimmung zu bringen, indem er das Lenken der Schritte auf die zum Guten rathende, voraufgehende Lehre bezieht, der darauf Gehör zu

geben oder nicht zu geben in der natürlichen Freiheit des Menschen stehe, und wofür ihm entweder Belohnung oder Strafe zu Theil werden werde. Augustinus sucht ihn in dem angeführten Briefe, der, wenn die angegebenen Voraussezzungen richtig sind, um's Jahr 427 geschrieben seyn muß, zu widerlegen, und macht ihn unter andern darauf aufmerksam, worauf er schon in seinem Buche de gratia et libero arbitrio hingedeutet hatte, daß für die Ungläubigen in der Kirche ja gar nicht gebetet, so wie für die Gläubigen Gott nicht gedankt werden könne, wenn jene Meinung die richtige, und der Anfang des Glaubens von dem Menschen selbst abhängig sey. Er verweist ihn dabei auf Cyprian's, des berühmten carthagischen Kirchenlehrers, Erklärung des V. U. (§. 6.), und nimmt an, daß Gott bei seiner auf Vorherwissen sich gründenden Prädestination Alles so geordnet habe, daß er einige Richtglaubende bekehre, indem er das Gebet der Gläubigen für sie erhöre (§. 13.). So lang übrigens dieser Brief des Augustinus ist, in welchem er seine Theorie im Gegensatze gegen den Pelagianismus nach zwölf Lehrsätzen umständlich erörtert, so erfahren wir doch über die anthropologische Ansicht des Vitalis nichts Näheres. Augustinus sagt (§. 25.), daß er ihn nicht für einen Pelagianer halte, er wolle aber durchaus nichts vom pelagianischen Irrthum an ihm, und stellt §. 29. zwischen ihm und den Pelagianern eine Vergleichung an, aus welcher aber auch nichts Genaueres für die Theorie des Vitalis hervorgeht. „Die Pelagianer," heißt es nämlich daselbst, „legen Alles, was sich auf das gläubige und fromme Leben der Menschen bezieht, so dem freien Willen bei, daß sie glauben, daß es von uns besessen, nicht von dem Herrn gefordert werden müsse, du aber willst, wenn dasjenige, was ich von dir höre, wahr ist, daß der Anfang des Glaubens, sobald er auch der Anfang des guten, d. h. frommen Willens ist, nicht ein Geschenk Gottes sey, sondern du behauptest, daß wir es aus uns selbst haben, daß wir zu glauben anfangen; die übrigen Güter des religiösen Lebens (cetera religiosae vitae bona) aber schenkt Gott, wie du zugestehst, denjenigen, welche schon aus dem Glauben bitten, suchen, anklopfen." Was hier unter den

übrigen Gütern des religiösen Lebens zu verstehen sey, darüber läßt uns Augustinus im Dunkel. Doch kann wohl nichts anders als das Fortschreiten im Guten darunter verstanden werden.

Bemerkenswerth bleibt es immer, daß selbst in Africa, wo Augustinus schon eine so große Gewalt über die Gemüther der Menschen sich erworben hatte, selbst nachdem er die adrumetischen Mönche glaubte besiegt zu haben, noch Gegner seiner Lehre auftraten.

Eben so isolirt wie Vitalis von Carthago erscheint auch das Gedicht de providentia, welches sich unter den Werken des Prosper von Aquitanien, z. B. in beiden angeführten Ausgaben derselben, befindet, in der Geschichte des Semipelagianismus. Einige haben den Prosper selbst, andere den Hilarius von Arles für den Verfasser gehalten. Daß aber der so augustinisch gesinnte Prosper der Verfasser nicht seyn konnte, ergiebt sich aus dem Inhalte des Gedichts, in welchem eine semipelagianische Denkart hervortritt. Eher könnte Hilarius von Arles, der zierliche Verse verfaßt haben soll, der Verfasser seyn. Indessen fehlt es zu dieser Annahme an historischen Datis.

Nur so viel ergiebt sich aus dem Inhalte des Gedichts, 1) daß der Verfasser ein Gallier war. Prolog. v. 27. 2) daß er zehn Jahre nach dem Einfalle der Vandalen und Geten schrieb. v. 33. 34. Der erste Einfall jener Barbaren in Gallien erfolgte schon im Jahr 406. Dieser kann hier nicht gemeint seyn, sondern es muß ein späterer in eine einzelne Provinz Gallien's verstanden werden. 3) Er schrieb: a) nachdem in Gallien schon die anthropologischen Streitigkeiten ausgebrochen waren, welche er als Wortstreitigkeiten (pugnas verborum) zu verlassen auffordert. Gedicht v. 853—861. b) nachdem die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten die Kirche in Bewegung gesetzt hatten, also nach der dritten und vierten öcumenischen Synode 431 und 451.

Was den übrigen Inhalt betrifft, so enthalten die hier in Betracht kommenden Stellen, welche Geffcken S. 49 f. hervorgehoben hat, in dichterischer Unbestimmtheit die

bei'm Cassian vorkommenden Gedanken von der Freiheit des Menschen, der bei der Ausbreitung des Menschengeschlechts zugenommenen Verschlimmerung, dem von der Sünde Adam's herzuleitenden Tode des Menschen, dem Anfange des Glaubens, welcher von dem Menschen abhange u. s. w. Uebrigens wird die Allgemeinheit der Erlösung, die den Rückkehrenden offen stehenden Vorhöfe des Lebens, bestimmt behauptet, und schon damit die augustinische Prädestination nebst seiner gratia irresistibilis geläugnet. So heißt es V. 853 ff.

Nam ut nemo invitus, somnove quietus in alto
Fit salvus, nec vi patitur, qui sponte recessit,
Sic pulsata patent redeuntibus atria vitae,
Et recipit coeli servatos curia cives.

Achtes Capitel.

Einmischung des römischen Bischofs Caelestinus in die Streitigkeiten der semipelagianischen Gallier.

Prosper und Hilarius blieben nicht bei demjenigen stehen, was sie nach unserer Erzählung im fünften und sechsten Capitel für die Aufrechthaltung des Augustinismus gethan hatten. Da sie ihre Gegner nicht zum Schweigen bringen konnten, Augustinus selbst aber nach seinem im August 430 erfolgten Tode vom Schauplatze schon abgetreten war, so reisten sie im Jahr 431 sogar nach Rom, und suchten den römischen Stuhl für die Unterdrückung der gallischen Irrlehrer zu gewinnen. Sie beklagten sich daselbst, daß einige die Uneinigkeit in der Kirche befördernde namenlose Presbyter, unter welchen sie unstreitig auch den Cassianus im Sinne hatten, es sich herausnähmen, unziemliche Fragen (indisciplinatas[26]) quaestiones) zu verhandeln, und der Wahrheit widerstreitende Lehrsätze vorzutragen.

---

26) Indisciplinatus d. h. disciplina carens, ohne Zucht, daher von Personen gebraucht, unerzogen, im figürlichen Sinne, unziemlich,

Auf dem römischen Stuhl saß damals Caelestinus, der Nachfolger des Bonifacius. Dieser erließ sogleich ein Schreiben an sämmtliche gallische Bischöfe, namentlich an die Bischöfe Venerius, Marinus, Leontius, Auranius, Arcadius, Filtanius, oder, wie es in andern Manuscripten heißt, Sillucius. Wer die mehrsten dieser Bischöfe waren, wissen wir nicht; nur von dem Venerius ist uns nicht unbekannt, daß er Bischof von Massilia, dem Aufenthaltsorte des Cassian, so wie von dem Leontius, daß er Bischof von Frejus war, in dessen Diöcese das wegen seines Semipelagianismus verdächtige lerinische Kloster lag. Der Brief selbst hat sich bis auf unsere Zeiten erhalten. Er ist oft abgedruckt. Man findet ihn in der Appendix S. 131 ff., und mit mancherlei Noten des Binius und Anderer im 4ten Theile der mansischen Concilien-Sammlung S. 453—463.

In diesem Briefe nun werden die gallischen Bischöfe hart getadelt, daß sie den Presbytern so viele Freiheit einräumten. „Wir lesen," heißt es daselbst, „daß der Schüler nicht über dem Lehrer sey, das heißt, es müsse sich Niemand zum Nachtheil der Lehrer die Lehre anmaßen. Denn wir wissen, daß auch diese von unserm Herrn zum Lehren sind gesetzt worden; da ihnen, nach dem Zeugnisse des Apostels, die dritte Stelle in der Kirche anzuweisen ist." Doch erregt dasjenige, was Caelestinus bedeutungsvoll hinzusetzt, die Vermuthung, daß die bloße Erwähnung der Presbyter wohl nur ein Euphemismus war, und daß Prosper und Hilarius auch gegen Bischöfe Verdacht wegen ketzerischer Neuerungen erregt hatten. „Ich fürchte," sagt nämlich Caelestinus, „daß schweigen so viel als nachsehen (connivere)

---

kommt außer dieser Stelle auch in der Vulgata (Prov. 5, 23.), bei'm Cyprian (Ep. 62.) und Augustinus (Ep. 35. §. 2.) vor. Indisciplinata calumnia bei'm Prosper contra Collat. c. 21. ist eine sich nicht geziemende Chicane. In einer Bulle Pius V. vom 30sten Nov. 1570 wird die Frage von der unbefleckten Empfängniß der Maria zu den stultis et sine disciplina quaestionibus gerechnet. Indisciplinatae quaestiones ist übrigens die wörtliche alte lateinische Uebersetzung der ἀπαίδευτοι ζητήσεις, vor welchen Paulus den Timotheus im 2ten Briefe 2, 23. warnt.

sey, und daß mehr diejenigen selbst reden, welche ihnen dergleichen zu reden erlauben. In solchen Sachen fehlt es dem Schweigen nicht an Verdacht, weil die Wahrheit entgegentreten würde, wenn die Falschheit mißfiele.“ Hierauf wird zur Bestrafung solcher Lehrer aufgefordert. „Es höre, wenn sich die Sache so verhält, die Neuerung (novitas) auf, das Alterthum anzugreifen; es höre die Unruhe auf, die Ruhe der Kirchen zu stören.“ Den Augustinus lobt Caelestinus wegen seiner Orthodoxie sowohl, als wegen seiner Gelehrsamkeit. Auch bei seinen Vorgängern habe er immer als ein vorzüglicher Lehrer gegolten. Mit dem Ende des zweiten Capitels scheint der Brief zu schließen, denn hier erfolgt schon die Schlußformel: Dominus incolumes vos custodiat, fratres carissimi. Caelestinus hatte sich also weislich gehütet, über die streitigen Lehren selbst etwas hinzuzufügen, sondern von den Neuerern mit unbestimmter Allgemeinheit gesprochen.

An diesen Brief schließt sich noch ein Verzeichniß von Aussprüchen früherer Päpste über die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, welches in dem Abdrucke in der erwähnten appendix noch zu dem Briefe gehört, und mit ihm ein Ganzes ausmacht, bei'm Mansi aber richtig durch die Ueberschrift: Praeteritorum sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio von dem Briefe getrennt ist. — Daß dieses Verzeichniß nicht von Caelestinus selbst verfaßt seyn könne, ergiebt sich bei'm ersten Anblick, da Ton und Haltung desselben nicht einen römischen Bischof verräth. Auch ist dies dagegen, daß Prosper, der in dem Buche contra Collatorem Cap. 21. des Briefes gedenkt, diese Auctoritäten nicht erwähnt, die für ihn doch von hohem Interesse hätten seyn müssen. Gleichwohl haben viele alte Schriftsteller, ein Petrus Diaconus, Cresconius, Hincmar von Rheims, Florus Magister und Andere sie dem Caelestinus beigelegt. Eher könnte man den Prosper Aquitanus für den Verfasser halten. Wenigstens fehlt es dieser von dem Jesuiten Sirmond aufgestellten, von dem Abbé Antelmi in seinem selten gewordenen Buche, de veris operibus Leonis et Prosperi dissertationes criticae. Parisiis 1689., und

von andern Gelehrten durch mehrere Gründe unterstützten Meinung nicht an innerer Wahrscheinlichkeit. Da sie indessen keine äußern Gründe für sich hat, und auch dies dagegen zu seyn scheint, daß die tiefern und schwerern Fragen über die Lehre von der Prädestination, welche doch auch von Prosper, obgleich immer nur auf augustinische Weise, waren behandelt worden, in dieser Abhandlung als etwas Unwesentliches übergangen sind, so ist es besser, die Sache unentschieden zu lassen.

Der Inhalt der Auctoritäten betrifft übrigens mehr den Pelagianismus, als die neuern semipelagianischen Streitfragen. Der Verfasser derselben beginnt einleitend damit, daß Viele, welche sich den Namen Catholiker anmaßten, und zwar den Pelagius und Caelestius zu anathematisiren kein Bedenken trügen, gleichwohl unsern Lehrern, gleich als hätten sie das gehörige Maß überschritten, widersprächen, und nur demjenigen zu folgen vorgäben, was der heiligste Sitz des Apostels Petrus gegen die Feinde der göttlichen Gnade durch das Amt seiner Bischöfe verordnet und festgesetzt habe. Deshalb sey es nothwendig geworden, genau zu untersuchen, was denn wirklich die Regierer der römischen Kirche über die zu ihren Zeiten entstandene Ketzerei geurtheilt, und über die göttliche Gnade festgesetzt hätten. Damit würde man die Aussprüche der africanischen Concilien verbinden, welche die Vorsteher des apostolischen Stuhls gebilligt hätten.

In dem ersten Capitel wird die Lehre aufgestellt, daß durch die Uebertretung Adam's alle Menschen das natürliche Vermögen zum Guten und die Unschuld verloren haben, und daß Niemand aus der Tiefe jenes Verderbens durch den freien Willen aufstehen könne, wenn ihn nicht die Gnade des erbarmenden Gottes aufgerichtet habe. Als Beleg dazu wird ein Brief Innocentii I. an das Concilium zu Carthago angeführt. Epist. 181. (unter den augustinischen) §. 7.

In dem zweiten, daß Niemand durch eigne Kraft gut sey, sondern nur durch die Verleihung der Theilnahme an demjenigen, welcher allein gut ist. Als Beleg wird wiederum eine Stelle aus jenem Briefe angeführt. §. 4.

In dem dritten, daß Niemand, auch wenn er getauft ist, fähig sey, die Nachstellungen des Teufels und die Begierden des Fleisches zu überwinden, wenn er nicht durch den täglichen Beistand Gottes das Beharren in einem guten Wandel empfangen habe. Als Beleg wiederum eine Stelle aus dem Briefe des Innocentius §. 7.

In dem vierten, daß wir nur durch Christum den freien Willen gut gebrauchen. Als Beleg eine Stelle aus einem Briefe des Innocentius an das Concilium zu Mileve. Unter den augustinischen Epist. 182. §. 3.

In dem fünften, daß alle Verdienste der Heiligen Gaben Gottes sind. Als Beleg eine auch von Prosper contr. Coll. c. 5. angeführte Stelle aus der verlornen tractoria des Zosimus, der eine regularis auctoritas beigelegt wird; so wie die eben daselbst angeführte Antwort der africanischen Bischöfe.

In dem sechsten, daß jeder heilige Gedanke, und jede Bewegung des frommen Willens von Gott komme. Wiederum eine Stelle aus der epistola tractoria.

In dem siebenten, daß die Gnade Gottes nicht allein Sünden erlasse, sondern auch dazu helfe, daß sie nicht begangen werden, daß diese Gnade sich nicht allein auf die Kenntniß der Befehle Gottes beziehe, sondern daß sie auch die Kraft verleihe, das Gute auszuüben, und daß der freie Wille ohne die Gnade Gottes nicht allein schwerer, sondern überall nicht das Gute ausüben könne. Nach den Canonen der carthagischen General-Synode vom Jahr 418.

In dem achten, daß, außer den unverletzlichen Bestimmungen des apostolischen Stuhls, durch welche sowohl der Anfang des guten Willens, als auch das Fortschreiten in guten Gesinnungen, und das Beharren in denselben bis an's Ende zur Gnade Christi gerechnet werde, auch die heiligen Gebräuche (sacramenta) der priesterlichen Gebete für die Bekehrung der Ungläubigen u. s. w. die Nothwendigkeit der Gnade Christi in jeder Beziehung bewiesen. Bemerkenswerth ist es dabei, daß hier nicht ganz augustinisch gesagt wird, daß Gott die mehrsten (plurimos) aus jeder Art von Irrthum herausziehe, da doch nach dem Augusti-

nus nur **einige wenige** aus der großen Zahl der Verderbten gerettet werden. Wenn hier von Sacramenten der Wiedergeburt (sacramentis regenerationis), zu denen die Catechumenen geführt würden, die Rede ist, so sind die mit einander damals in der abendländischen Kirche so eng verbundenen Sacramente der Taufe und des Abendmahls zu verstehen.

In dem **neunten**, daß auch die mit den zu Taufenden angestellte Reinigung durch die Exorcismen und die Exsufflatio, wodurch die unreinen Geister aus ihnen vertrieben werden, die Gnade Gottes bezeuge.

In dem **zehnten**, daß die tiefern und schwerern Fragen, welche diejenigen, die den Ketzern widerstanden, ausführlicher erörtert hätten, zwar nicht für unerheblich zu halten, aber auch nicht nothwendig hinzuzufügen seyen, da dasjenige zur Bekenntniß der göttlichen Gnade, welcher nichts entzogen werden dürfe, genüge, was die angeführten Vorschriften des apostolischen Stuhls gelehrt hätten, und nichts für catholisch zu halten sey, was mit den aufgestellten Lehren erweislich im Widerspruch stehe.

Unter den tiefern und schwerern Fragen werden ohne Zweifel diejenigen verstanden, welche die Prädestinationslehre betrafen, und welche vom Augustinus in den Büchern de correptione et gratia, de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae ausführlicher waren erörtert worden.

Um aber auf den Brief des Caelestinus selbst wiederum zurückzukommen, so läßt sich schon im Voraus erwarten, daß er die gewünschte Wirkung, die semipelagianische Kezzerei in Gallien auszurotten, nicht hatte. Es war ja nicht einmal in dem Briefe angegeben, worin das eigentlich Kezzerische jener Irrlehrer zu suchen sey. Auch starb Caelestinus etwa ein Jahr nach Erlassung des Briefes, im Anfange des Jahrs 432. Prosper sah sich daher veranlaßt, ein Jahr später gegen den Repräsentanten jener Lehren, den Cassianus, in seiner schon erwähnten Schrift contra Collatorem aufzutreten. In dieser (Cap. 21.) gedenkt er auch des von Caelestinus über den Augustinus ausgesprochenen Lobes, und führt die hieher gehörende Stelle wörtlich aus dem Briefe

des Caelestinus an. Zugleich erfahren wir, wie sich die gallischen Irrlehrer hiebei benahmen. Jenes Lob des heiligen Stuhls bezogen sie, nach einer maligna interpretatio, wie Prosper sich ausdrückt, nur auf die frühern Schriften des Augustinus, obgleich von den Schriften des berühmten Bischofs in diesem Schreiben überall nicht die Rede ist.

Neuntes Capitel.

Vincentius Lerinensis und dessen Commonitorium.

Der in der catholischen Kirche so berühmt gewordene Vincentius ward schon frühe Mönch des Klosters zu Lerinus, und entsagte den weltlichen Beschäftigungen, in welchen er sich, wie er selbst im ersten Capitel seines Commonitorii erzählt, eine Zeitlang umher getrieben hatte. Weil er daselbst den größten Theil seines Lebens in Mönchsübungen zubrachte, bekam er zum Unterschiede von mehreren andern, welche gleichfalls den Namen Vincentius führten, den Zunamen Lerinensis. Nach Gennadius (de scriptoribus ecclesiast. Cap. 64.) war er Presbyter in jenem Kloster und ein Mann, welcher in der heiligen Schrift gelehrt war, auch von den kirchlichen Dogmen genügende Kenntnisse besaß. Eben wegen des großen Interesse, welches man an ihm nahm, ist die Frage, ob er zu den Semipelagianern zu rechnen sey, besonders wichtig geworden, und hat Veranlassung zu vielen Streitigkeiten gegeben.

Ueber seine Geburt und übrigen Lebensverhältnisse giebt es nur wenige, und nicht zuverlässige Nachrichten. Man vergl. Schönemann II. S. 796. Er war geboren in Gallia Celtica oder Belgica, und wenn jener Lupus Trecensis oder Tricassinus (von Troyes) sein leiblicher Bruder war, welches nach dem Eucherius (epist. ad Hilarium de laude eremi) nicht unwahrscheinlich ist, obgleich neuere Gelehrte, z. B. die Benedictiner in der Hist. litt. de la France T. II. p. 305.,

Zweifel dagegen erhoben haben, so war Tullum (Toul) seine Vaterstadt. Er starb etwa im Jahr 450 unter der Regierung des jüngern Theodosius und Valentinian's III. (Gennadius a. a. O.), und ward von der Kirche unter die Heiligen aufgenommen.

Daß man diesem Vincentius nicht ohne Wahrscheinlichkeit die bereits erwähnten obiectiones Vincentianas zugeschrieben hat, ist oben bemerkt worden. Von dem Werke, welches den Titel Praedestinatus führt, und welches einige ihm gleichfalls zugeschrieben haben, wird in der Folge die Rede seyn. Auch für den Verfasser des Quicumque hat man ihn wohl hin und wieder gehalten. Seinen berühmten Namen verdankte er aber einer scharfsinnigen und lebendig geschriebenen Abhandlung gegen die Ketzer, welche in der Folge nach einer Stelle in der Vorrede den Namen Commonitorium, auch weil er sich mit einem erdichteten Namen dort Peregrinus nennt, die Ueberschrift tractatus Peregrini erhalten hat. Commonitorium hat hier übrigens, wie wir aus der vom Vincentius selbst hinzugefügten Erklärung ersehen, die Bedeutung einer Sammlung von Excerpten, die zur Hülfe des Gedächtnisses niedergeschrieben sind. Gennadius äußert sich so darüber: „Vincentius verfertigte, um die Gesellschaften der Ketzer vermeiden zu lehren (ad evitanda haereticorum collegia), in einer ziemlich guten und deutlichen Sprache (nitido satis et aperto sermone) die gründlichste Abhandlung, welche er mit Verbergung seines Namens betitelte: Peregrinus gegen die Ketzer. Da ihm der größte Theil des zweiten Buchs dieses Werks war gestohlen worden, so faßte er den Inhalt" (des Ganzen) „in wenige Reden wiederum zusammen, und gab ihn in einem Buche heraus." Ob es mit der letzten Bemerkung ganz seine Richtigkeit habe, darauf kommt es hier nicht an. — Diese Abhandlung, welche die größten Lobsprüche sowohl innerhalb der catholischen Kirche als auch außerhalb derselben erhalten hat, und welche in ersterer als Normalschrift des ächten Catholicismus angesehen wird, ist unzählige Male herausgegeben; zuletzt von Klüpfel. Vind. 1809. 8. Nach der dritten zu Paris 1684 erschienenen Ausgabe des Stephanus

Baluzius ist sie abgedruckt im zehnten Theile von Gallandii bibliotheca Patrum. Venetiis 1774. S. 103 ff. mit Baluzii Bemerkungen. In den Prolegomenen dieses Theils sind im zweiten Capitel die Lebensumstände des Vincentius kurz zusammengestellt.

Das Jahr der Abfassung ergiebt sich aus dem Commonitorio selbst. Aus dem 32sten Capitel erhellt, daß es unter der Regierung des Papstes Sixtus verfaßt sey, welcher nach dem im Jahr 432 erfolgten Tode des Caelestinus den römischen Stuhl bestieg, und aus dem 29sten Capitel geht hervor, daß es drei Jahre nach der dritten öcumenischen Synode, welche im Jahr 431 zu Ephesus gehalten ward, also im Jahr 434, verfaßt ward. Der Ort der Abfassung war höchst wahrscheinlich die Insel Lerinus selbst. Commonitorium §. 1., Gennadius a. a. O.

Sehen wir nun auf den Inhalt des Commonitorii, so war es dem Vincentius wegen der neu entstandenen Ketzer darum zu thun, durch Sammlung von Stellen der Väter historisch zu beweisen, daß es bei Festsetzung der Frage, ob etwas für wahrhaft catholisch zu halten sey, theils auf die Auctorität der heiligen Schrift, theils auf die Tradition der catholischen Kirche ankomme. Dem Einwurfe, daß der Canon der heiligen Schrift schon vollkommen sey, und hinlänglich genüge, ohne daß die kirchliche Auctorität hinzukommen dürfe, begegnete Vincentius dadurch, daß die Erklärung der heiligen Schrift verschieden sey, und jeder aus ihr seine Meinung zu beweisen suche. „Anders erklärt sie Novatianus, anders Sabellius, anders Donatus, anders Arius, Eunomius, Macedonius; anders Photinus, Apollinaris, Priscillianus; anders Jovinianus, Pelagius, Caelestius; anders endlich Nestorius. Und wegen so großer Krümmungen eines so mannigfaltigen Irrthums (propter tantos tam varii erroris anfractus) ist es sehr nothwendig, daß die Linie der prophetischen und apostolischen Auslegung nach der Vorschrift der kirchlichen und catholischen Meinung gezogen werde (ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur). Auch in der catholischen Kirche selbst ist gar sehr dafür zu

sorgen, daß wir das festhalten, was allenthalben, was immer, was von allen geglaubt ist (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est). Denn dies ist wahrhaft und im eigentlichen Sinne catholisch, und dies giebt selbst die Bedeutung und Beschaffenheit des Namens zu erkennen, welche alles fast allgemein zusammenfaßt (quae omnia fere universaliter comprehendit). Aber jenes wird dann erst geschehen, wenn wir der Allgemeinheit, dem Alterthum, der Uebereinstimmung folgen (si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem). Wir werden aber der Allgemeinheit auf diese Weise folgen, wenn wir diesen einzigen Glauben als den wahren bekennen, welchen die ganze Kirche durch den Erdkreis bekennt; dem Alterthum aber so, wenn wir von den Meinungen (sensibus) auf keine Weise abweichen, welche unsere heiligen Vorfahren und Väter offenbar angenommen haben; ingleichen der Uebereinstimmung, wenn wir in dem Alterthume selbst den Bestimmungen und Lehrsätzen aller, oder fast aller Priester sowohl, als Lehrer (sacerdotum pariter et magistrorum) nachgehen." Cap. 2. Sacerdotes waren dem Vincentius die Bischöfe, magistri aber die Geistlichen, welche keine Bischöfe waren, z. B. Tertullianus, Origenes. — Bemerkenswerth und mit der Theorie neuerer catholischer Kirchenlehrer übereinstimmend ist es übrigens, wie Vincentius das Verhältniß der Tradition zu den Concilien festsetzte. Von den Concilien sollte nichts Neues gelehrt werden, sondern die auf den Concilien versammelte Kirche sollte nur dasjenige aussprechen, was die zerstreute Kirche glaube, und von den Vorfahren in der Tradition bewahre. So heißt es im 23sten Capitel: „Was hat die Kirche jemals anders durch die Concilienbeschlüsse bezweckt, als daß dasjenige, was zuvor mit Einfalt (simpliciter) geglaubt ward, nachher mit desto größerer Genauigkeit (diligentius) geglaubt wurde, was vorher lässiger (lentius) gepredigt ward, nachher mit größerem Nachdruck (instantius) gepredigt wurde, was vorher sorgloser (securius) angenommen ward, nachher mit mehrerem Eifer (sollicitius) ausgebildet wurde? Denn dies und nichts anders hat, sage ich,

die durch Neuerungen der Häretiker aufgeregte catholische Kirche durch die Beschlüsse ihrer Concilien erreicht, als daß sie dasjenige, was sie vorher von den Vorfahren durch die bloße Tradition empfangen hatte, nachher ihren Nachkommen durch das geschriebene Wort (per scripturae chirographum) besiegelte, indem sie eine große Menge Sachen in wenig Buchstaben zusammenfaßte, und gewöhnlich, zum bessern Verständnisse, durch einen eigenthümlichen neuen Ausdruck eine nicht neue Glaubensmeinung bezeichnete."

Gehen wir nun zu der berühmten Frage über, ob Vincentius zu den Semipelagianern zu rechnen sey, so ist so viel gewiß, daß in dem Commonitorio nicht gerade zu semipelagianische Lehrsätze enthalten sind. Es war ja auch dem Vincentius nicht darum zu thun, einzelne catholische oder rechtgläubige Lehren darzustellen, sondern nur das Princip anzugeben, nach welchem sie müßten beurtheilt werden, und historisch zu beweisen, daß dieses Princip von jeher in der Kirche gegolten habe, und als das richtige angesehen worden sey.

Auf der andern Seite läßt es sich nach äußern und innern Gründen im Voraus erwarten, daß Vincentius sich dem Semipelagianismus zugewandt habe. Nach äußern Gründen. Denn Vincentius lebte schon seit früher Jugend im Kloster zu Lerinus, woselbst semipelagianische Denkart vorherrschte, anfangs unter dem semipelagianisch gesinnten Abt Hilarius, der nachher Bischof zu Arles ward, nachher unter dem Abt Faustus, einem der Coryphäen der Semipelagianer. Er stand ferner in Verbindung mit dem Eucherius, der ihm seinen Sohn zum Unterrichte übergab. Eucherii praefat. Institutionum libri I. ad Salonium filium. Eucherius, welcher, wie schon bemerkt ist, sich der Ansicht des Cassian näherte, würde dies nicht gethan haben, wenn er in dem Vincentius nicht einen Geistesverwandten gekannt hätte. Aber auch aus innern Gründen. Vincentius hielt nur das für catholisch, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Bei dieser seiner Ansicht mußte ihm Augustin's Lehre von dem gänzlichen Mangel an Freiheit des Willens für den Menschen in seinem gegenwärtigen Zu-

stande, von der unwiderstehlichen Gnade und der damit in unzertrennlicher Verbindung stehenden absoluten Prädestination uncatholisch erscheinen, und zu den privatis opiniunculis gehören, deren er, wohl nicht ohne Anspielung auf Augustin's neue Theorie, im Commonitorio erwähnt. „Den Vätern," heißt es im 28sten Capitel, „muß man nur unter dieser Bedingung glauben, daß Alles, was entweder Alle oder die Mehrsten in einem und demselben Sinne offenbar, oft, beharrlich, gleichsam als eine mit sich übereinstimmende Versammlung (concilium) von Lehrern, angenommen, festgehalten, überliefert und dadurch bestätigt haben, als unzweifelhaft, gewiß und" (von der Kirche) „genehmigt angesehen werde; Alles aber, was selbst ein Heiliger und Gelehrter, was selbst ein Bischof, was selbst ein Confessor und Märtyrer, ohne die Uebereinstimmung Aller oder sogar gegen dieselbe angenommen hat, zu den eigenthümlichen, verborgenen und Privat-Meinungen (inter proprias et occultas et privatas opiniunculas) gerechnet, und von dem Ansehen der gemeinschaftlichen und öffentlichen allgemeinen Annahme abgesondert werde, damit wir nicht mit der höchsten Gefahr des ewigen Heils nach der gotteslästerlichen Gewohnheit der Häretiker und Schismatiker die alte Wahrheit eines allgemeinen Glaubenssatzes verlassen, und dem neuen Irrthum eines einzigen Menschen anhangen." Ward doch die Lehre von der Prädestination erst beinahe hundert Jahre nach Augustin's Tode zur kirchlich orthodoxen gestempelt, wie wir in der Folge sehen werden. Was also Prosper in seinem Briefe von dem größten Theile der gallischen Lehrer berichtet, daß sie Augustin's Lehre der Meinung der Väter und dem Kirchenglauben für entgegengesetzt hielten, das konnte auch dem scharfsinnigen und mit den Meinungen der frühern Kirchenlehrer nicht unbekannten Vincentius nicht entgehen.

Diese, wie ich glaube, nicht unhistorische Vermuthung wird nun durch das Commonitorium selbst zur Gewißheit erhoben. Bei einer aufmerksamen Lesung desselben finden sich allerdings ein paar Stellen, in welchen semipelagianische Denkart sich nicht verkennen läßt. Die eine Stelle findet sich im 24sten Capitel, wo als eine Ketzerei des Simon Magus

und Priscillianus das angeführt wird, was in der fünften und sechsten obiectio Vincentiana fast mit denselben Worten dem Prosper, dem Nachbeter des Augustinus, vorgeworfen wird. „Wer hat vor dem durch apostolische Strenge niedergeworfenen (percussum) Simon Magus, von dem jene alte Untiefe der Schändlichkeiten (vetus ille turpitudinum gurges) sich bis auf den neuesten Priscillian in einer fortgehenden und verborgenen Folge verbreitet hat, gewagt, Gott den Schöpfer, den Urheber der Uebel, d. h. unserer Laster, Gottlosigkeiten und Frevel zu nennen? Denn er behauptet, daß dieser durch seine Hände den Menschen eine solche Natur anerschaffe, welche nach ihrer eigenthümlichen Bewegung und dem Antriebe eines gewissen nothwendigen Willens nichts anders könne, nichts anders wolle, als sündigen." — Hier ist wieder die alte Consequenz, welche dem Augustinismus von den semipelagianischen Galliern gemacht wurde, und welche bereits von den Pelagianern, namentlich von dem Julianus, demselben gemacht war. — Augustin's Lehre von der gänzlichen Vernichtung der menschlichen Freiheit konnte also nicht die Lehre des Vincentius seyn, da nach seiner Ansicht Gott dadurch zum Schöpfer des moralischen Uebels oder des Bösen gemacht wird. Eine andere Stelle, in welcher sowohl Augustin's Theorie von der göttlichen Gnade, als seine Prädestinationslehre verworfen wird, findet sich im 26sten Capitel. „Die Ketzer wagen es zu verheißen und zu lehren, daß in ihrer Kirche, d. h. in der Versammlung ihrer Gemeinschaft (in communionis suae conventiculo), eine große und specielle und fast persönliche Gnade Gottes sey (magna et specialis ac plane personalis quaedam Dei gratia sit), so daß ohne irgend eine Arbeit, ohne eine Bemühung, ohne Anstrengung, alle diejenigen, welche zu seiner Zahl gehören, auch wenn sie nicht bitten oder suchen oder anklopfen, doch von Seiten Gottes so begünstigt sind (dispensentur), daß sie von den Händen der Engel emporgetragen, d. h. durch den Schutz der Engel erhalten, ihren Fuß niemals an einen Stein stoßen, d. h. niemals geärgert werden können." Hier wird die Lehre von einer speciellen, nur auf einige Begünstigte

sich erstreckenden Gnade, welches doch offenbar augustinische Lehre war, für ketzerisch erklärt. Durch solche Versprechungen würden unvorsichtige Menschen (incauti homines) getäuscht.

Bei dieser Hinneigung des Vincentius zum Semipelagianismus, welche nach dem Gesagten keinem Zweifel unterworfen zu seyn scheint, ist es denn kein Wunder, daß er dem erwähnten Briefe des römischen Bischofs Caelestinus an die gallischen Bischöfe einen andern Sinn zu geben versuchte, als er nach der Absicht des Verfassers haben konnte. Was Caelestinus dort von den Neuerern sagt, denen die Bischöfe widerstehen müßten, unter welchen dieser Niemanden anders als die Gegner des Augustinus verstehen konnte, scheint Vincentius so zu deuten, als wenn jener dabei an die Anhänger des Augustinus gedacht habe. Nur durfte er freilich wegen der großen Auctorität des Augustinus, welche auch Caelestinus in jenem Briefe anerkannt hatte, nur leise auftreten. Er führt nämlich die Worte aus jenem Briefe: Merito caussa nos respicit, si silentio foveamus errorem [27]. Ergo corripiantur huiusmodi: non sit his liberum habere pro voluntate sermonem, im 32sten Capitel an, und setzt nun hinzu: „Hier möchte vielleicht Jemand zweifeln, wer diejenigen sind, welchen er nicht die Erlaubniß zugestehen will, nach ihrem Gutdünken zu reden, die Verkünder des Alten oder die Erfinder des Neuen. Er selbst möge es sagen, er selbst möge den Zweifel der Leser lösen. Denn es folgt: Desinat, si ita res est, (das heißt, wenn dem also ist, wie bei mir Einige eure Städte und Provinzen beschuldigen, daß ihr sie mit schädlicher Verstellung mit gewissen Neuerungen übereinstimmen laßt) desinat itaque, sagt er, si ita res est, incessere novitas vetustatem. Dies war also die heilige Meinung des heiligen Caelestinus, nicht daß das Alterthum aufhören solle die Neuheit zu besiegen, sondern daß vielmehr die Neuheit

27) Diese Lesart ist unstreitig richtiger als diejenige, welche wir in den bereits angeführten Abdrücken des Briefes finden: si silentio faveamus errori.

aufhöre, das Alterthum anzugreifen." Der verachtende Seitenblick auf den Prosper und Hilarius, der sich in den Worten ut quidam criminantur nicht verkennen läßt, so wie das Gehässige, was sowohl in der Erwähnung ganzer Städte und Provinzen, wovon Caelestin's Brief nichts enthielt, als auch in der Wiederholung des si ita res est liegt, ist hiebei nicht zu übersehen.

Zwar erklärt sich auch Vincentius in seinem Commonitorio gegen den Pelagianismus, wie dies auch Cassianus gethan hatte, ohne jedoch des großen Augustinus zu gedenken. Die Pelagianer führt er Cap. 9. und 33. als Ketzer auf; noch genauer bezeichnet er Cap. 24. einzelne pelagianische Lehren als Irrthümer, wenn er sagt: „Wer hat je vor jenem unheiligen Pelagius eine so große Kraft des freien Willens angenommen, daß er zur Unterstützung desselben im Guten bei den einzelnen Handlungen (ad actus singulos) die Gnade Gottes nicht für nothwendig hielt? Wer hat vor seinem phantastischen (prodigiosum) Schüler Caelestius geläugnet, daß das menschliche Geschlecht von der Zurechnung der Uebertretung Adam's gefesselt sey?" Aber so viel bleibt immer gewiß, von dem Vorwurfe des Semipelagianismus kann Vincentius nicht freigesprochen werden.

Zehntes Capitel.

Weitere Erzählung des Geschichtlichen. Zwei Bücher von der Berufung aller Völker.

So viel Anhänger fand der Semipelagianismus in Gallien, und so groß war daselbst die Stimmung gegen Augustin's harte Lehre. — Noch andere berühmte gallische Lehrer könnte man anführen, welche sich zum Semipelagianismus hinneigten. Außer dem schon genannten Eucherius könnte man hier den durch sein Werk de gubernatione Dei bekannten Salvianus Massiliensis anführen, der bei Abfassung desselben eben den Zweck verfolgte, welchen Augustinus und

Orosius bei ähnlichen Arbeiten sich vorgesetzt hatten, nämlich dem Vorwurf entgegen zu arbeiten, daß unter den christlichen Regenten der römische Staat in Verfall gekommen sey, dagegen dieser unter heidnischen Regenten geblüht habe. Auch Salvianus lebte eine Zeitlang als Mönch im Kloster zu Lerinus, und stand mit dem Eucherius in Verbindung, der auch ihn zum Lehrer seines Sohns Salonius wählte, wie aus der schon citirten Stelle hervorgeht. Man könnte ferner den Valerianus, einen Bischof der gallischen Stadt Cemelium, anführen, der, wie es allerdings wahrscheinlich ist, gleichfalls aus dem lerinensischen Kloster hervorgegangen war, und nachher als Bischof sich des lerinensischen Abts Faustus in seinen Streitigkeiten mit dem Bischofe von Frejus, Theodorus, annahm, auch einen noch jetzt existirenden Brief an Mönche, wahrscheinlich zu Lerinus, de virtutibus et ordine doctrinae apostolicae, schrieb. Da aber diese Männer in den semipelagianischen Streitigkeiten nicht als Schriftsteller auftraten, und daher als solche für die weitere Verbreitung und Begründung des Semipelagianismus nicht unmittelbar wirkten, auch, so viel wir wissen, nicht durch mündliche Rede für denselben besonders thätig waren, so sind sie, so wie andere, welche hier etwa noch angeführt werden könnten, für die Geschichte des Semipelagianismus von keiner Bedeutung, und es würde sich nicht der Mühe verlohnen, einzelne semipelagianisch klingende Stellen in den wenigen auf unser Zeitalter von ihnen gekommenen Schriften, z. B. aus der 11ten Homilie des Valerianus ängstlich zu sammeln. Uebrigens finden sich die Werke des Salvianus sowohl, als die des Valerianus im zehnten Theile von Gallandii trefflicher bibliotheca Patrum.

Bemerkenswerth ist es aber, daß von Rom aus von Caelestinus so wenig, als von dessen nächsten Nachfolgern nach jenem erfolglosen Briefe weitere Versuche zur Beilegung der semipelagianischen Streitigkeiten in Gallien gemacht wurden. Wenigstens meldet die Geschichte nichts davon. Nach dem Tode des rüstigen Prosper und des mit ihm verbundenen Hilarius scheint der Semipelagianismus vollends daselbst

die Oberherrschaft erhalten, also jeder Kampf aufgehört zu haben. — Aber auch dem Semipelagianismus fehlten seine Heroen, nachdem ein Hilarius von Arles, ein Vincentius Lerinensis um die Mitte des fünften Jahrhunderts den Schauplatz der Geschichte verlassen hatten.

Doch, wie es scheint, noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts, erhob sich, wenn auch nicht in Gallien, doch in Italien oder im römischen Africa, ein neuer Bestreiter des Semipelagianismus in der Person des Verfassers der beiden Bücher de vocatione omnium gentium. Wer dieser von Luther eben so sehr, als von Erasmus hochgeachtete Mann war, läßt sich nicht bestimmen. An den verschiedensten Muthmaßungen hierüber hat es indessen nicht gefehlt. Einige haben den erwähnten Prosper, Andere seinen Freund Hilarius, noch Andere Leo den Großen für den Verfasser gehalten. Nach Quesnell's gelehrten Forschungen (dissert. de auctore librorum de vocatione gentium, im zweiten Theile seiner Ausgabe der Werke des Leo Parisiis 1675.), dem auch Griesbach in seinen locis theologicis coll. ex Leone M. (Opuscull. I. S. 152.) beitritt, verfaßte Leo der Große vor seiner Erhebung auf den römischen Stuhl die beiden berühmt gewordenen Bücher. Quesnell fand unter seinen Zeitgenossen einen gelehrten Gegner an dem Abbé Antelmi, welcher sie in dem bereits angeführten Buche dem Prosper Aquitanus zuschrieb, und mit ersterem darüber in einen heftigen Streit gerieth. Ob Leo wirklich der Verfasser war, läßt sich nicht entscheiden; daß es aber Prosper Aquitanus, unter dessen Werken sie auch in der cölnischen Ausgabe von 1609. abgedruckt sind, nicht seyn konnte, haben bereits du Pin im vierten Theile der nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques und I. Basnage in der histoire de l'église S. 723 f. mit siegenden Gründen gezeigt. Schon wäre es auffallend, daß Gennadius, der doch der Widerlegung des Cassian in dem dem Prosper gewidmeten Artikel gedenkt, dieser Schrift, wenn sie von letzterem herrührte, nicht sollte gedacht haben. Die Hauptsache ist aber, daß mehrere zum Theil schon von du Pin und Basnage nachgewiesene Abweichungen von dem streng-augustinischen Lehrbegriffe des Prosper, wie er in

seinen Schriften uns vorliegt, in den Büchern de vocatione omnium gentium vorkommen. So wird nach dem Inhalte derselben das Nichtabweichen von der empfangenen Gnade als etwas Verdienstliches von Seiten des Menschen dargestellt, und die unwiderstehliche Gnade geläugnet. Ferner findet man in ihnen nicht die augustinischen Bestimmungen über die Prädestination in ihrer consequenten Strenge, sondern mit einer Milde und Umgehung vorgetragen, die dem Prosper Aquitanus durchaus nicht eigenthümlich war. Selbst der Ausdruck praedestinatio kommt nicht einmal in diesen Büchern vor. Auch lehrt ihr Verfasser, daß Christus für alle Menschen gestorben sey. — Da der Name Prosper im Abendlande sehr gewöhnlich war, so konnte ein Anderer dieses Namens, der sowohl mit dem, was Augustinus und seine Anhänger gelehrt hatten, als auch mit den semipelagianischen Meinungen vertraut war, der Verfasser dieser Schrift seyn, und daher läßt es sich erklären, daß sie unter die Werke des Prosper Aquitanus gekommen ist. Gelasius I. führt in seiner kleinen Schrift adversus Pelagianam haeresim (bei'm Mansi VIII. S. 111.) eine Stelle aus dem achten Capitel des ersten Buchs de vocat. omnium gentium an, characterisirt den Verfasser aber nicht weiter, als daß er ihn quendam magistrum ecclesiae nennt.

So viel ist indessen gewiß, der Verfasser wollte dem Augustinismus allgemeinere Herrschaft verschaffen. Dies suchte er theils dadurch zu bewirken, daß er das, was dem Semipelagianismus besonders eigenthümlich war, bestritt, theils dadurch, daß er das, was den Semipelagianern an dem Augustinismus vorzüglich anstößig, und was an ihm für das religiös-sittliche Gefühl besonders verletzend war, von einer mildern Seite darstellte, auch wohl in den Hintergrund stellte oder gänzlich umging. Doch war es ihm blos um die Sache, nicht um Personen zu thun. Daher führt er Keinen namentlich an, auch nicht einmal den großen Lehrer Augustinus, wodurch er sich schon vom Prosper Aquitanus gänzlich unterscheidet.

Er bekämpft die semipelagianische Behauptung, daß der Anfang des Guten dem Menschen selbst zuzuschreiben

Der Verfasser suchte aber auch in mancher Hinsicht die consequente Härte des Augustinismus zu mildern. Zwar nahm er an der augustinischen Lehre von der Verdammung der nicht-getauften Christenkinder keinen Anstoß; aber die Freiheit des Willens wollte er doch, auch bei den Ungebesserten in einiger Beziehung retten. Sie sollte in dieser Beziehung neben der Gnade bestehen. Daher unterschied er einen dreifachen Willen, einen sinnlichen (sensualem sive carnalem), einen verständigen (animalem) und einen geistigen oder sittlichen (spiritualem). I. 2. Der erste sollte sich schon in den Kindern zeigen, der zweite sich nur mit irdischen Dingen beschäftigen, und nur der letzte sollte ein Geschenk des heiligen Geistes seyn. Auch vertheidigte er neben der Lehre von der Erwählung Einiger und der Nichterwählung Anderer die Wahrheit des paulinischen Ausspruchs, Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, über welchen er mehrere Erklärungsversuche vorträgt. Er nimmt hiebei eine specialem universitatem an. Ueber das, was der Verfasser hierunter verstand, braucht man nicht verlegen zu seyn. Er kam nämlich auf diesen Ausdruck durch die Erklärung jenes paulinischen Ausspruchs, welche wir auch bei'm Prosper finden. Es sollten unter allen Menschen und zu allen Zeiten Einige gerettet werden. Dies sollte der Sinn der paulinischen Worte seyn. In electis et praescitis, atque ab omnium generalitate discretis, specialis quaedam censetur universitas, ut de toto mundo totus mundus liberatus, et de omnibus hominibus omnes homines videantur assumti. I. 9. — Daß hiedurch das Anstößige in der augustinischen Lehre nur verschleiert, und die Lehre selbst dadurch unklar gemacht, ihr aber keineswegen das Anstößige genommen ward, liegt am Tage. Indessen war auch der Verfasser um die Consequenz seiner Lehren und die Aufhebung des Widerspruchs nicht bekümmert. Wenn wir gleich nicht einsehen könnten, wie beide Wahrheiten, Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und er hat nur Einige erwählt, neben einander beständen, und die eine Behauptung nicht durch die andere aufgehoben würde, so sollten wir doch beide glauben. Der

Verfasser stellt sich auf den streng-supraratonalistischen Standpunct. „Je schwerer es einzusehen ist, desto rühmlicher ist es zu glauben. Denn groß ist die Tapferkeit der Zustimmung (fortitudo consensionis), der, um der Wahrheit zu folgen, die Auctorität genügt, wenn auch der Grund verborgen bleibt (etiam latente ratione).“ II. 2. Was deutlich in der Schrift enthalten ist, soll der Christ glauben, und sich an dem anscheinenden Widerspruche nicht stoßen, der nur für uns da ist, die wir die Tiefe der göttlichen Weisheit nicht zu ergründen vermögen. Durch diese Anerkennung des Unterschiedes zwischen demjenigen, was in der Lehre von der göttlichen Gnade offenbar, und dem, was darin verborgen ist, glaubte der Verfasser, daß der Streit über dieselbe könne ausgeglichen werden (I. 1.), und es nicht nöthig sey, sich mit überschwenglichen Fragen (interminabilibus quaestionibus) zu beschäftigen (II. 30.).

So viel von der Tendenz und dem Inhalte der Bücher de vocatione omnium gentium.

Von dem Verfasser dieser Bücher dürfte auch ein nicht uninteressanter Brief an die aus der Geschichte des Pelagius schon bekannte Nonne Demetrias seyn, welche zur Demuth ermahnt wird. Er gehört unstreitig in die Zeit, in welcher die gedachten Bücher verfaßt sind, das heißt in die Mitte des fünften Jahrhunderts. Man hat ihn außer dem Ambrosius bald dem Prosper, bald dem Leo beigelegt, und findet ihn daher in den Ausgaben sowohl des einen, als des andern dieser Kirchenlehrer. Bei den Ermahnungen zur Demuth mußte auch vom freien Willen des Menschen, und dessen Verhältnisse zur göttlichen Gnade die Rede seyn. Ersterer sollte durch die letztere unterstützt und gebessert werden. Der Brief ist reich an einzelnen schönen Stellen, kommt hier aber, da so wenig der Augustinismus in demselben dogmatisch entwickelt, als der Semipelagianismus bestritten wird, nicht weiter in Betracht.

In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts erneuerte sich mit großer Lebhaftigkeit der Kampf zwischen dem Augustinismus und Semipelagianismus, als der schon genannte Faustus die Sache des letztern gegen den Presbyter

Lucidus, der als ein Ultra-Augustiner zu betrachten ist, vertheidigte. Dieser Faustus ist nach dem Cassianus der bedeutendste Mann in der Geschichte des frühern Semipelagianismus. Er erfordert daher unsere besondere Aufmerksamkeit. Einige Notizen aus seinem Leben, so weit es die, freilich dürftigen Quellen verstatten, mögen hier zunächst zur bestimmtern Auffassung seiner Persönlichkeit vorangehen.

Eilftes Capitel.

Faustus von Ries (Regiensis) und Synode zu Arles 475.

Als Quellen für Nachrichten aus dem Leben des Faustus dienen theils seine eignen Schriften, theils Gennadius de scriptoribus ecclesiasticis Cap. 85., Sidonii Gedichte und Briefe (in Gallandii bibl. PP. T. X.), unter letzteren vorzüglich die beiden von Sidonius an Faustus gerichteten Briefe (Lib. IX. 3. 9.), Aviti Briefe (ebens. bei'm Gallandi) und einige in den Concilien-Sammlungen aufbewahrte Urkunden. Die gelehrten Benedictiner haben im zweiten Theile der hist. litt. de la France S. 585 ff. diese Notizen gut zusammengestellt. Hiemit sind zu vergleichen Gallia Christiana T. I. S. 391., I. Basnagii animadversiones criticae in den von ihm herausgegebenen lectionibus antiquis Canisii T. I. p. 345., I. A. Fabricii bibl. lat. med. et infimae aetatis s. v., Walch in der Historie der Ketzereien Th. V. S. 91., so wie die bekannten Werke von Cave, du Pin, Tillemont, Oudin, Ceillier u. A.

Faustus ward in Britannien, nach Andern in der Bretagne, am Ende des vierten Jahrhunderts geboren. Genauer läßt sich sein Geburtsjahr nicht angeben. In seiner frühern Jugend soll er sich mit gerichtlicher Beredsamkeit mit Erfolg beschäftigt haben. Auch die Philosophie fesselte ihn früher, und selbst in spätern Jahren hatte ihr Studium noch vielen Reiz für ihn. Er ward Mönch in dem in so großer Achtung stehenden Kloster zu Lerinus. Hier ward er mit

den Lehren der semipelagianischen Gallier bekannt, und denselben geneigt. Der damalige Abt Maximus, Vorsteher des lerinensischen Klosters, gelangte um's Jahr 434 zu der Würde eines Bischofs von Ries in der Provence. Faustus ward wiederum Abt zu Lerinus, und führte sein Amt mit Auszeichnung. Vorzüglich erwarb er sich dadurch ein Verdienst, daß er in dem Kloster eine Schule für junge Leute von Stande anlegte.

In einen heftigen Streit gerieth er mit seinem Bischof Theodorus von Frejus, zu dessen Diöcese damals Lerinus gehörte. Theodorus vertrieb ihn sogar aus seinem Kloster. Veranlassung des Streits gab die Anmaßung des Bischofs, der den Abt in seinen bisherigen Rechten kränken wollte. Zur Ausgleichung desselben hielt der Bischof Ravennius von Arles im Jahr 455 oder 456 ein Concilium, Concilium Arelatense III., auf welchem er freundschaftlich vermittelt ward. Einige wenige Conciliенacten dieser Synode, aus welchen wir vorstehende Notizen schöpfen, sind noch vorhanden. Wir finden sie bei'm Mansi VII. S. 907 ff.

Im Jahr 462 starb Maximus und jetzt folgte ihm Faustus als Bischof von Ries (Regium Galliae oder Galliarum). Daher der Beiname Regiensis, auch wohl Regensis, Reiensis, um ihn von andern gleichen Namens zu unterscheiden.

In diese spätere Periode seines Lebens fällt seine eigentliche schriftstellerische Thätigkeit, und sein Streben für die Ausbreitung des Semipelagianismus. Ein gallischer Presbyter Lucidus stellte wiederum augustinische Lehrsätze auf, die Prädestinationslehre aber von einer Seite dar, von welcher sie von dem philosophischen Augustinus keineswegs war gelehrt worden, indem Lucidus auch eine unbedingte Prädestination zum Verderben annahm. Der semipelagianisch-gesinnte Faustus gab sich viele Mühe, den Lucidus, für welchen er besonders freundschaftliche Gesinnungen äußert, von dieser Meinung abzubringen, sowohl in mündlichen Unterredungen, als auch in einem an den Lucidus erlassenen Briefe. Da Faustus in diesem Briefe durchaus nur in seinem Namen redet, so ist es auffallend, daß der Brief in den gedruckten Ausgaben gewöhnlich noch von mehreren an-

dern Bischöfen, die ihr relegi et subscripsi hinzufügen, unterschrieben ist. Indessen kann es seyn, daß er vor der Absendung an den Lucidus auch von diesen zum Beweise der Billigung des Inhalts unterschrieben ward. Aus diesem Briefe sehen wir, daß die Bischöfe schon auf die Suspension des Lucidus gedacht hatten, Faustus empfiehlt ihm aber noch einmal die rechte Mitte (viam regiam) zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten, nach welchen man entweder alles auf die Gnade, oder alles auf die eigne Kraft des Menschen bezog, und giebt darauf in kurzen Sätzen an, was er in Rücksicht der in Frage stehenden Lehren mit der catholischen Kirche für wahr zu halten habe. Er schließt mit den merkwürdigen Worten: „Ich behalte eine Abschrift von diesem Briefe, um dieselbige, wenn es nöthig seyn sollte, der Versammlung der heiligen Bischöfe vorzulegen. Wenn du ihn billigst, so unterschreibe ihn mit eigner Hand und sende ihn bald zurück. Im entgegengesetzten Fall antworte, daß du ihn überhaupt nicht gebilligt habest. Wenn du ihn aber nicht mit deiner Unterschrift zurückschickst, so beweisest du durch dein Stillschweigen, daß du noch in deinen Irrthümern beharrst, und wirst mich in die Nothwendigkeit versetzen, deine Person in den öffentlichen Versammlungen anzuklagen. Gieb mir daher eine Antwort, ob du die von mir angegebenen Irrthümer ohne Umschweif verwirfst, oder als wahr annimmst.“

Etwa um eben die Zeit, um's Jahr 475, ward unter dem Vorsitze des Bischofs Leontius von Arles eine Synode daselbst gehalten, auf welcher auch Faustus zugegen war. Die Acten dieser Synode sind zwar nicht auf unsere Zeit gekommen; wir sehen aber aus einem Briefe des Faustus an den Leontius, daß unter den Auspicien des letztern die Prädestinationslehre daselbst verdammt ward, so wie aus dem Widerruf des Lucidus, in welchem dieser von neuen Verordnungen eines Concilii redet, und welchen er an die auf demselben höchst wahrscheinlich versammelt gewesenen Väter richtete, daß die hier verdammten Sätze die augustinische Lehre von dem gänzlichen Verluste der menschlichen Freiheit nach dem Fall, von der Particularität der Erlösung, von

der Vorherbestimmung zur Verdammung u. s. w. betrafen. — Auch die Unterschrift jenes Briefes von Seiten des Lucidus erfolgte. Faustus erhielt überdies den Auftrag vom Leontius, dasjenige, was auf jenem Concilio vorgetragen war, schriftlich darzulegen. Faustus entledigte sich dieses Auftrags in den so berühmt gewordenen beiden Büchern de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio. Das zu Lyon bald darauf wegen neuer Irrlehren, welche wahrscheinlich den nämlichen Gegenstand betrafen, versammelte Concilium unterschrieb die Beschlüsse des arelatensischen Concilii, und ließ den Faustus noch einige Zusätze zu jenen Büchern machen. Fausti Professio Fidei.

Durch seinen Kampf gegen den Arianismus zog Faustus sich die Ungnade des arianisch gesinnten westgothischen Königs Eurichs zu, welcher damals die Provence beherrschte. Eurichs schickte den Faustus 481 in's Exil. Dieser hielt sich während desselben in einem Kloster auf. 484 starb Eurichs und jetzt kehrte Faustus zu seiner Diöcese zurück. Sein Todesjahr läßt sich nicht bestimmen, nur so viel ist gewiß, daß er ein ungewöhnlich hohes Alter erreichte. Wir sehen dies aus einem Briefe seines Zeitgenossen Sidonius (IX. 9.). Gennadius gedenkt seiner noch als eines Lebenden. Da nun dieser um's Jahr 490 schrieb, so erhellt daraus, daß Faustus bei Abfassung dessen Schrift de scriptoribus ecclesiasticis noch gelebt habe. Nach seinem Tode ward Faustus in der Provence als ein Heiliger verehrt.

Faustus war ein Mann von nicht gewöhnlichen Talenten. Dies beweisen die Achtung, in welcher er bei seinen Zeitgenossen stand, und die Lobsprüche, welche sie ihm ertheilen, so wie seine Schriften. Er galt für einen großen Redner und Philosophen. Nach Gennadius legte er sich mit Eifer auf das Studium der heiligen Schrift. Daß wir bei seiner Beurtheilung den Maßstab nicht von den Ansprüchen unserer Zeit, sondern von der seinigen entlehnen müssen, bedarf keiner Erinnerung. — Viel Liebenswürdiges und Bescheidenes tritt uns in dem Character des Faustus erfreulich entgegen. Der milde Ton, in welchem er mit Andersdenkenden redet, verdient um so mehr Anerkennung, als er mit

der unfreundlichen Art, mit welcher man damals angebliche Ketzer behandelte, contrastirt. Daß Faustus auf das Mönchsthum einen großen Werth legte, die mönchischen Tugenden des Fastens und Betens sehr hoch stellte, und sie als Mittel zur Tilgung begangener Sünden ansah, sehen wir vorzüglich aus den an die lerinensischen Mönche gehaltenen Reden. Dies geht besonders hervor aus der dritten Rede, wo er die Ablegung des Mönchsgelübdes als eine zweite Taufe schildert, durch welche alle in dem vorigen weltlichen Leben (in saeculo) begangene Sünden abgewaschen würden. In der zweiten Rede heißt es: Quomodo potest anima sentinari? Utique orando, ieiunando, vigilando, veram caritatem et veram humilitatem et veram obedientiam exhibendo. — Bei dieser seiner Ansicht von der Verdienstlichkeit menschlicher Handlungen konnte ihm nun freilich die alles eigene Verdienst des Menschen vernichtende augustinische Theorie von der göttlichen Gnade nicht zusagen. Uebrigens stritt Faustus wohl gegen den Augustinismus, und stellte ihn dar als Häresie, er hütete sich aber, gegen den Augustinus zu streiten.

Was nun die bis auf unsere Zeit gekommenen Schriften des Faustus betrifft, so sind sie folgende.

1. Zunächst kommen hier seine Briefe in Betracht. Von diesen hat sich erhalten:

a. ein Brief an einen nestorianisch gesinnten Diaconus Gratus, Gratius, oder, wie Andere wollen, Grecus oder Gräcus, Gräcius, und noch Andere, Gregorius. Unter den Bischöfen, an welche Lucidus sein Widerrufungsschreiben richtete, kommt ein Gräcus vor. Wahrscheinlich ist dies der nämliche, an welchen Faustus, als jener noch Diaconus war, schrieb. Dieser Brief wird für die älteste Schrift des Faustus gehalten, und mag um's Jahr 445 verfaßt seyn. Er ist abgedruckt im III. Theil der ältern (pariser) biblioth. PP. edit. sec. S. 409 ff. Er bestreitet die nestorianischen Irrlehren, und kommt daher in einer Geschichte des Semipelagianismus nicht sehr in Betracht. Er ist in einem sehr sanften, und dabei verständigen Tone abgefaßt. Faustus zeigt den Gräcus auf die von ihm mehrmals hervorgehobene richtige Mitte hin, warnt auch vor zu vieler Lectüre, welche

mehr aufbläbe als erbaue. Bemerkenswerth und den enthusiastischen Verehrern des Augustinus anstößig ist die Art, wie er sich über den großen Kirchenlehrer im Vorbeigehen äußert, indem er sagt: In scriptis sancti Pontificis Augustini, **etiamsi quid putatur apud doctissimos viros esse suspectum**, ex his quae damnanda iudicasti, nihil noveris reprehensum.

b. Ein Brief an den Benedictus Paulinus, als Antwort auf mehrere von diesem dem Faustus vorgelegte Fragen. Sowohl der Brief des Paulinus, als auch die Antwort des Faustus findet sich in der gedachten bibliotheca III. S. 401 ff., womit einige Varianten in Canisii lectt. antt. herausgegeben von J. Basnage I. S. 366. zu vergleichen sind. Auch ist es hier richtig bemerkt, daß die Ueberschrift dort unrichtig Sancti Faustini statt S. Fausti laute. Ferner darf man nicht, wie es in der bibliotheca geschieht, diesen Benedictus Paulinus mit dem aus der frühern Geschichte des Augustinismus bekannten Paulinus von Nola verwechseln, welcher bereits 431 gestorben war. Die Antworten des Faustus auf die ihm vom Paulinus, welcher von Alcimus Avitus im 4ten Briefe Burdegalensis genannt wird, vorgelegten, zum Theil psychologischen Fragen sind nicht uninteressant, und für die Kenntniß des Lehrbegriffs des Faustus nicht unwichtig. Dahin gehört, was er über die fides sagt, daß diese ohne die Werke zur Seligkeit nicht hinreiche (fides nuda meritis inanis et vacua est), wobei man sich indessen erinnern muß, daß fides damals blos das historische Fürwahrhalten der Wahrheiten des Christenthums bezeichnete; daß auch der Getaufte, wenn er eine von den drei Hauptsünden, sacrilegium, homicidium, adulterium begangen, und sie nicht durch eine vollkommene Buße versöhne, ewig werde verdammt werden; ferner was er über die Materialität der Seele und die exegetischen Gründe für dieselbe sagt. — Die Zeit der Abfassung dieses Briefes läßt sich zwar nicht genau bestimmen, er scheint aber gleichfalls einer frühern Lebensperiode des Faustus anzugehören.

c. Ein Brief an den Präfectus Prätorio und Patricier Felix über die Buße, de poenitentia. Er befindet sich in

eben jener bibliotheca III. S. 407 ff. Er scheint in jener Zeit geschrieben zu seyn, als Theodorus den Abt Faustus aus seinem Kloster exilirt hatte. Denn es ist von seiner Verweisung (relegatione) und seinen Bedrängnissen die Rede. Auch läßt sich daraus, daß er, indem er des Bischofs Leonius erwähnt, denselben nicht frater, sondern nur schlechthin dominus nennt, schließen, daß der Brief früher geschrieben sey, als Faustus zur bischöflichen Würde gelangte.

d. Der schon erwähnte Brief an den Presbyter Lucidus zugleich mit dem Briefe des letztern an dreißig Bischöfe, welche wahrscheinlich sämmtlich auf der Synode zu Arles zugegen gewesen waren. Leontius, welcher als Metropolit auf der Synode zu Arles den Vorsitz gehabt hatte, wird zuerst genannt. Beide Actenstücke finden sich in der erwähnten bibliotheca IV. S. 875., auch in der mansi'schen Concilien-Sammlung VII. S. 1007 ff., am vollständigsten in der basnage'schen Ausgabe von Canisii lectt. antiq. I. S. 352 ff. Sie sind für die Geschichte des Semipelagianismus von Wichtigkeit.

e. Ein Brief, welcher an den uns unbekannten „Reverendissimum Sacerdotum" von Faustus geschrieben, und zuerst vollständig im Druck bekannt gemacht ist von Canisius l. c. S. 362 ff. Daß uns der Name unbekannt ist, darüber dürfen wir uns nicht wundern, da er auch dem Claudianus Mamertus, dem Zeitgenossen des Faustus, nicht bekannt geworden war. Höchst wahrscheinlich ist dies der Brief, aus welchem Gennadius zwei libelli macht, wenn er sagt: Legi eius et adversus Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat Trinitatem, et alium adversus eos, qui dicunt, esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis, et Patrum confirmat sententiis, nihil credendum incorporeum praeter Deum. Denn dieser Brief besteht wirklich aus mehreren Theilen, von welchen der erste die Frage zu beantworten sucht, was man den Arianern entgegnen solle, welche die gotteslästerliche Behauptung aufstellten: Non potest fieri, nisi ut iunior sit genitus ab ingenito; der zweite den von dem Faustus in seinem Briefe an den Diaconus Gräcus aufgestellten Satz rechtfertigen will, Deus nihil sensit (gelitten) patiente sensu, sed

sensit compatiente affectu (durch ein Gefühl des Mitleidens), der dritte gegen diejenigen gerichtet ist, welche behaupten, daß in den Creaturen etwas Unkörperliches sey. Daher ist denn auch dieser letzte Theil des Briefes in der pariser bibl. PP. IV. p. 759 ff. als ein besonderer libellus abgedruckt worden, zugleich mit der Widerlegung des Bischofs von Vienne, Claudianus Mamertus, in drei Büchern de statu animae. In dieser Widerlegung wird auch der beiden vorhergehenden Theile des Briefes oder kleinen Werks (opusculi), wie er hier genannt wird, ausdrücklich gedacht, und der angeführte Satz ausführlich bestritten. I. 2. 3. Uebrigens muß dieser Brief ohne Namen gewesen seyn, da Claudianus Mamertus denselben vermißt, und den Verfasser auffordert, seinen Namen nicht zu verbergen. — Im Vorbeigehen möge hier noch bemerkt werden, daß der sonst semipelagianisch gesinnte Eucherius in seiner Ansicht von der menschlichen Seele, die er für unkörperlich hielt, mit dem Cassianus und Faustus nicht übereinstimmte. Im zweiten Buche Cap. 10., in welchem Claudianus des Eucherius, seines Zeitgenossen, mit vielem Lobe gedenkt, wird eine Stelle aus einer Predigt desselben angeführt, worin die Unkörperlichkeit der Seele behauptet wird.

f. Hiezu kommen noch fünf, wenig bedeutende Briefe an den Bischof Ruricius von Limoges (episcopum Lemovicensem), welche bei'm Canisius I. S. 355 ff., auch in der Lyoner Bibl. Max. PP. VIII. p. 354 ff. abgedruckt sind. Der zweite von diesen ist im Exil geschrieben; vielleicht damals, als Faustus durch den Eurichs von seinem Bischofssitze war vertrieben worden. Er nennt den Leontius individuum filium. Dieser muß also noch nicht Bischof gewesen seyn. Auch erhellt aus diesem Briefe, daß bei Abfassung desselben Ruricius erst zum Christenthum übergegangen war. Im dritten nennt Faustus ihn noch filius; dagegen im vierten schon frater. Merkwürdig ist die fast wörtliche Uebereinstimmung einiger Stellen des zweiten Briefes an den Ruricius mit dem Briefe an den Felix. Indessen würde es gewagt seyn, auf eine Interpolation des einen Briefes aus dem andern daraus zu schließen.

g. Auch die sogenannte professio fidei des Faustus contra eos, qui dum per solam Dei voluntatem alios dicunt ad vitam attrahi, alios in mortem deprimi, hinc fatum cum Gentilibus asserunt, inde liberum arbitrium cum Manichaeis negant, ist eigentlich ein Brief. Er ist gerichtet an den Leontius und betrifft den Auftrag, welchen dieser dem Faustus gemacht hatte, die Vorträge der auf dem Concilio zu Arles versammelten Väter schriftlich darzulegen, wessen sich Faustus, wie schon erwähnt, in den beiden Büchern de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio entledigte. Eben darum wird er auch als ein Prolog der letztern betrachtet, und ist ihnen in der pariser bibl. PP. IV. S. 879. vorgedruckt. Er muß bald nach dem Jahr 475 geschrieben seyn.

2. Das Hauptwerk des Faustus für die Darstellung seiner Denkart in Rücksicht der streitigen anthropologischen Lehren sind eben die beiden Bücher de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio. In ihnen ist ausführlicher entwickelt, was er in seinen übrigen Schriften nur angedeutet hatte. Die Zeit ihrer Abfassung fällt um das Jahr 475. Sie stehen in der pariser bibl. PP. IV. S. 879 ff. Ueber die Veranlassung seiner Bestreitung des Pelagianismus in diesem Werke erklärt sich Faustus selbst in dem Briefe an den Leontius. Er habe zeigen wollen, wie sehr er, obgleich er behaupte, daß die Barmherzigkeit Gottes durch den Glauben und die Werke zu erlangen (promerenda) sey, sich vom Pelagianismus entferne. In dem ersten Buche bekämpft er nun den Pelagianismus, zugleich aber auch den Augustinismus, so wie Lucidus ihn dargestellt hatte. Denn unter dem quidam sanctorum im vierten Capitel, wobei man gewöhnlich an den Augustinus denkt, ist unstreitig Lucidus zu verstehen. — So wenig die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, als die Freiheit des menschlichen Willens sey zu läugnen. Beides werde in der heiligen Schrift verbunden. In dem zweiten Buche wird diese Materie fortgesetzt, und vorzüglich der Unterschied zwischen praescientia und praedestinatio Dei entwickelt. Uebrigens gedenkt Faustus des Augustinus mit Auszeichnung im 7ten Capitel, indem er aus seinen Schriften ein paar Stellen anführt,

wo dieser sagt, daß in der Natur des Menschen noch immer etwas von dem Schöpfer eingepflanztes Gute übrig bleibe. Auffallend ist es, daß Gennadius nach der Lesart der gedruckten Ausgaben von diesem Werke sagt: In quo opere docet, gratiam Dei semper et invitare, et praecedere — voluntatem nostram, da doch dieses praecedere mit der semipelagianischen Ansicht überhaupt, so wie insbesondere mit demjenigen, was Faustus in diesem Werke II. 8. sagt, im geradesten Widerspruche zu stehen scheint. Indessen konnte Gennadius gratia Dei von der äußern Gnade verstehen, und so verschwindet der Widerspruch. Fabricius führt in der bibl. lat. med. et inf. aetatis eine andere Lesart des Codex Veronensis an: Gratiam Dei semper et invitare et iuvare voluntatem nostram. Ist diese Lesart die richtige, so ist praecedere ein Glossem. — Noch ist zu bemerken, daß dieses Werk nicht ganz vollständig auf unsere Zeit gekommen ist, wie sich dies aus ein paar Anführungen desselben bei'm Marentius und Facundus von Hermiane ergiebt. Man s. Usserii Britann. ecclesš. antiquitates. Londini 1687. S. 233.

3. Responsio ad obiecta quaedam de ratione fidei catholicae. Sie findet sich in Petri Pithoei collectio veterum allquot Galliae Theologorum. Parisiis 1586. 4., enthält aber nichts über Faustus anthropologische Ansicht, sondern bezieht sich auf das Verhältniß des Sohnes und Geistes zum Vater.

4. Sechs sermones ad Monachos (Lerinenses). Man findet sie in Martene's und Dürand's collectio veterum scriptorum et monumentorum etc. T. IX. Parisiis 1733. S. 142—158. Die beiden letzten Reden werden in dem Codex Morbacensis monasterii, aus welchem sie genommen sind, dem Bischofe Eusebius von Cäsarea, obgleich gegen alle historische Wahrscheinlichkeit, zugeschrieben. Für die Geschichte des Semipelagianismus sind diese 6 Reden nicht von großer Bedeutung. Sie enthalten Betrachtungen und Ermahnungen, wie sie für Mönche geeignet waren, und wurden wahrscheinlich gehalten, als Faustus Abt des Klosters zu Lerinus war. Man vergleiche, was er Cap. 6. der ersten Rede mit Anspielung auf den Honoratus, den Stifter jenes Klosters, sagt. Die zweite Rede scheint unter dem Druck äußerer Ver-

hältnisse gehalten zu seyn. Denn Faustus vergleicht seinen unruhevollen Zustand mit dem ruhigen Zustande der Mönche, an welche er seine Rede richtet. Vielleicht hielt er sie während der Streitigkeiten, in welche er als Abt mit seinem Bischofe Theodorus verwickelt ward.

5. Außer diesen sechs Reden existirt noch ein sermo ad Monachos, welcher beginnt: Instruit nos atque hortatur. Man findet ihn in der Lyoner Bibl. Max. PP. VIII. S. 545 ff. Er ist nicht sehr bedeutend. — Die Mönche werden darin zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten ermahnt, und darauf hingewiesen, wie wenig die menschliche Tugend geeignet sey, Ansprüche auf Belohnungen von Gott zu erwerben.

6. Die admonitio, welche beginnt, Modo, fratres carissimi. Sie findet sich bei'm Canisius I. S. 350 f., so wie in der Bibl. Max. PP. VIII. S. 547. Sie ist unbedeutenden, moralischen Inhalts. Auch hat man wohl gezweifelt, ob sie dem Faustus von Ries, oder einem andern Faustus angehöre.

7. Der unbedeutende Eingang zu einer Rede des Faustus de revelatione corporis S. Stephani. Er ist mitgetheilt von Sirmond in den Anmerkungen zur 25sten neuen Rede des Augustinus aus einer Handschrift jener angeblichen Rede des Faustus, die sich in den Händen Sirmond's befand, und, so viel ich weiß, noch nicht gedruckt ist. Sirmondi Opp. T. I. Venetiis 1728. S. 199.

Dies sind die, wie aus dem Angeführten erhellt, sehr zerstreuten, und selbst in der bibliotheca maxima Patrum noch nicht vollständig gesammelten Werke des Faustus. Sie verdienten gesammelt, so weit es möglich ist, chronologisch geordnet, und da der Text größtentheils sehr verderbt ist, critisch bearbeitet zu werden. Außerdem giebt es mehrere lateinische Homilien, welche dem in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts blühenden Eusebius, Bischofe zu Emesa in Coele-Syrien, gewöhnlich beigelegt werden, von welchen es aber wahrscheinlich ist, daß sie den Faustus zum Verfasser haben. Man vergleiche Augusti's Ausgabe von Eusebii Emeseni oratio in sacrum Parasceues diem. Bonnae 1820. S. 2. — Fausti von Gennadius erwähntes Buch de spiritu sancto, in

welchem er nach dessen Angabe zeigte, spiritum sanctum iuxta fidem patrum et consubstantialem et coaeternum esse patri et filio, ac plenitudinem divinitatis (trinitatis) obtinere, ist verloren, wenn man nicht etwa mit Oudin annehmen will, daß die zwei Bücher de spiritu sancto, welche schon seit den Zeiten Gregor's des Großen unter dem Namen des römischen Diaconus Paschasius aufgeführt werden, vom Faustus sind.

Zwölftes Capitel.

Anthropologischer Lehrbegriff des Faustus.

Legen wir nun die dem Faustus unstreitig angehörenden Schriften zum Grunde, so wird sich seine Denkart in Rücksicht der streitigen Lehren am lichtvollsten darstellen lassen, wenn wir dies in eben der Ordnung thun, in welcher wir Cassian's Lehrbegriff darzustellen uns bemühet haben.

Also was lehrte Faustus

I. über den ursprünglichen Zustand des Menschen;
II. von der Sünde Adam's;
III. von dem Zustande der durch die Sünde Adam's verderbten Natur des Menschen, vorzüglich in Bezug auf den freien Willen;
IV. von der göttlichen Gnade;
V. von der Vorherbestimmung, und
VI. von dem Umfange der Erlösung?

I. Welches war die Ansicht des Faustus von dem ursprünglichen Zustande des Menschen?

Auch Faustus schildert eben so wenig als Cassianus den Zustand des ersten Menschen vor dem Falle mit so dichterischen Farben wie Augustinus. Doch ließ auch er allerdings den Menschen in seinem ursprünglichen Zustande sich physisch und moralisch besser befinden, als es nachher nach der Sünde der Fall war. Er ließ die Macht, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes bei der Schöpfung des Menschen mitwir-

ken, welche er als allegorische Personen de grat. Dei et lib. arb. II. 10. redend einführt. Es ward dem Menschen daher Unsterblichkeit, Macht, wodurch er der Herr der Erde ward, Reichthum an irdischen Gütern, Vernunft und freier Wille, so daß er Gutes und Böses thun konnte, verliehen.

Der ursprüngliche Zustand des Menschen zeichnete sich zuvörderst durch gewisse physische Vorzüge aus, und zu diesen gehörte vor allen Dingen die Unsterblichkeit des Körpers. Die vorzüglichsten hier in Betracht kommenden Stellen dürften folgende seyn.

In dem Briefe des Faustus an den Benedictus Paulinus wird der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit als eine Folge der Uebertretung Adam's betrachtet. Noch entscheidender und im Gegensatze gegen den Pelagianismus spricht er seine Ansicht darüber im 1sten Cap. des 1sten Buchs de gr. Dei et lib. arb. aus. Hier argumentirt er ganz auf augustinische Weise, aus der paulinischen Stelle: Sicut per unum hominem, so wie aus der Stelle im Buche der Weisheit: Dominus mortem non fecit, und aus dem Verbote in der Genesis: In quacunque die comederitis de ligno scientiae boni et mali, morte moriemini, auch aus der Verführung des Teufels, welcher dem Menschen die Unsterblichkeit beneidete, daß der Tod ein hinzugekommenes Uebel, und daher nicht eine Naturnothwendigkeit, sondern Strafe der Sünde des ersten Menschen sey. Im 2ten Cap. dieses Buchs nennt Faustus die immortalitas einen Vorzug (privilegium) des ersten Menschen. — Uebrigens war der Mensch auch im Paradiese nicht ohne Arbeit. „In paradiso, sicut legimus, ita est constitutus, ut operaretur et custodiret illum.“ Lib. cit. 3.

Der erste Mensch hatte aber auch intellectuelle Vorzüge in seinem frühesten Zustande. Zu der imago Dei, nach welcher der erste Mensch geschaffen ward, rechnete Faustus, wie wir nachhin sehen werden, auch die sapientia. Auch gehört hieher, was von der lex naturae, welche er auch die prima lex nennt, im Gegensatz gegen das Gesetz Moseh's, hin und wieder bei'm Faustus vorkommt. Prima Dei gratia wird die lex naturae de grat. II. 7. genannt. Auch scheint es, daß Faustus dem ersten Menschen gewisse Kenntnisse beigelegt

habe, denn von Abel aus sollten auf dessen Nachkommen sanctae traditiones und praedicabiles disciplinae wie ein Erbgut übergegangen seyn. Ebendas. Ferner die Kenntniß von Gott, welche Faustus auch den Glauben (fides) nennt, empfing die Seele des Menschen mit dem Ebenbilde Gottes. II. 6. Zu gleicher Zeit mit dem Naturgesetze ward diese fides dem Enoch überliefert. II. 7.

Zu den moralischen Vorzügen des ersten Menschen vor der Uebertretung gehörte das Freiseyn von der erblichen Ansteckung, welche durch die sinnliche Lust bei der Zeugung entsteht. Adam und Eva waren deshalb von der Erbsünde frei, weil ihre Entstehung den Reiz bei ihrer Zeugung nicht kannte (inlecebram in sui nativitate et creatione nescivit). I. 2. Vor der Uebertretung fand daher keine Scham über die Nacktheit, keine sinnliche Begierde und kein Ungehorsam der Glieder Statt. Ebendas. Die Zeugung würde im Paradiese Statt gefunden haben, aber ohne sinnliche Lust. I. 1. Die innocentia legt Faustus dem ersten Menschen bei, auch eine dignitas primae puritatis und virginalis integritas. I. 8. Der Bewohner des Paradieses hatte ungeschwächte Freiheit des Willens, obgleich auch sie der schützenden Gnade bedurfte. „Ich glaube, daß die Freiheit des Willens sich allein nicht habe genügen können, auch ehe die Uebertretung den Vorzug derselben verletzte." I. 1. Der ursprünglichen Freiheit des Menschen wird ein flos und vigor gratiae beigelegt. I. 9. Der Mensch bekam die Fähigkeit zur Ausübung des Guten, ward aber durch keine Nothwendigkeit dazu bestimmt. Von der guten Anwendung der ihm verliehenen Kraft sollte die Wahl zur Seligkeit abhangen. Die Unmöglichkeit zu sündigen sollte aber die Belohnung derselben seyn. II. 10. und die admonit. S. Fausti. Ganz auf augustinische Weise, die das posse non peccare und das non posse peccare von einander unterschied, jenes dem ersten Menschen vor dem Fall zuschrieb, dieses aber als die Belohnung ansah, welche ihm zu Theil geworden wäre, wenn er nicht gesündigt hätte!

Der Mensch ward nach dem Bilde Gottes geschaffen. „Als uns Gott aus nichts bereitete, gab uns der Schöpfer sein Bild." De grat. et lib. arb. II. 7. Zu der imago Dei

gehörte dem Faustus a) immortalitas. b) sapientia. c) iustitia. „Der Name imago Dei ist daher entstanden, weil die Wahrheit die Gerechtigkeit, die Vernunft die Weisheit, die unbeschränkte Fortdauer (perennitas) die Ewigkeit dem Menschen einzupflanzen geruhet hat. Zu dem Ebenbilde Gottes gehört es, daß er verständig ist, daß er das Rechte einsieht, daß er zwischen dem Bösen und Guten mit Urtheil unterscheidet.“ Ebds. Das Ebenbild Gottes bezog Faustus indessen nicht auf die Unsterblichkeit des Körpers, sondern auf die Unsterblichkeit der Seele. In dem Briefe an den Benedictus Paulinus sucht er unter andern die Frage zu beantworten, warum, da doch sowohl die Seele als der Körper bei der ersten Uebertretung gesündigt hätten, nur der letzte, nicht aber auch die erste mit dem Tode sey bestraft worden. Hier antwortet er: „Man muß wissen, daß deshalb der Tod zu der Seele nicht gekommen ist, weil der Herr in sie sein Bild und seine Aehnlichkeit gesetzt hat.“ In einem Briefe an den Ruricius (Epist. VI. bei'm Canisius) heißt es: „Den Schmuck seines Bildes hat die Sorgfalt (solertia) des Schöpfers nicht dem Körper, sondern der Seele eingedrückt.“ Auch bestreitet Faustus de grat. Dei et lib. arb. II. 7. die Meinung derer, welche die imago et similitudo, nach welcher der Mensch geschaffen sey, auf das Bild und die Aehnlichkeit Christi nach seiner menschlichen Natur bezogen. „Da dieses Bild von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste verliehen wird, so hat ohne Zweifel die eine Gottheit der drei Personen dem ersten Menschen die Würde ihres Bildes verliehen.“ Dabei machte Faustus einen Unterschied zwischen imago Dei und similitudo Dei. Letztere bezog er auf die sittliche Güte, erstere auf den freien Willen und die Unsterblichkeit der Seele. Da der Mensch, wie wir nachhin sehen werden, das Ebenbild Gottes nach Fausti Darstellung nicht gänzlich verlor, so konnte er ebendaselbst sagen: „Nur die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit, welche auch den Bösen eingepflanzt ist, wird nicht weggenommen, obgleich die Würde und Seligkeit der Unsterblichkeit weggenommen werden kann. Was also die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit betrifft, so kön-

nen auch die Bösen das Bild Gottes, wenn auch von sich und in sich sehr entstellt, haben, die Aehnlichkeit können aber nur die Guten haben." Diesen Unterschied zwischen imago und similitudo beobachtet Faustus indessen in der 5ten Rede ad Monachos c. 1. nicht, wo er beides auf die sittliche Güte des Menschen bezieht. „Gottes Substanz ist, daß wir leben, einsehen, denken; der Verstand und die Vernunft zur Unterscheidung des Bösen und Guten ist die Substanz Gottes; auch die Freiheit des Willens ist es, welche wir empfangen hatten, sowohl um die Lockungen der Sünde zu vermeiden, als auch die Neigung des freien Willens zu dem Gehorsam gegen den Schöpfer anzutreiben, und das Bild und die Aehnlichkeit Gottes zu bewahren." Uebrigens war die Aehnlichkeit mit Gott ein Werk der Gnade, nicht der Natur. Weil die similitudo dem Menschen erst anerschaffen war, so gehörte sie nicht zu seiner Substanz. Die sittlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit, Güte u. s. w. gehören nicht zu seiner Natur, wie bei Gott. Gott kann ohne diese sittlichen Eigenschaften nicht bestehen, der Mensch aber konnte und kann sie verlieren. „Was Gott hat, ist er, der Mensch aber hat diese Gaben nicht, wenn er sie nicht empfangen hat. Da also Gott iustus und iustitia, misericors und misericordia, pius und pietas ist; so kann der Mensch wohl iustus, aber nicht iustitia, wohl misericors, aber nicht misericordia, wohl pius, aber nicht pietas seyn, weil er jenes nicht von Natur hat. — Bei dem Menschen ist das Gnade, was in Gott Natur ist; bei ihm ist das anerschaffen, was bei Gott angeboren (ingenitum) ist. — Es irren daher diejenigen, welche die Gerechtigkeit und die übrigen Eigenschaften für eine Substanz der Seele halten, da sie doch ohne sie leben und subsistiren kann. Sie zeigen sich als etwas Hinzugefügtes (adposita), indem sie bei'm Hinzukommen der Schuld abgelegt werden." De grat. et lib. arb. II. 7.

II. Was lehrte Faustus über den Fall Adam's?

Auch Faustus nahm eine Uebertretung Adam's an, und blieb so wie Cassian bei der herkömmlichen Erklärung der biblischen Erzählung in der Genesis stehen. Die Schlange

war ihm der Teufel, durch welchen der Mensch zum Ungehorsam gegen Gott verführt sey. Der Teufel war durch das Streben, Gott gleich zu seyn, gefallen; auf gleiche Weise berückte er den ersten Menschen. Der erste Mensch sündigte.

Die Hauptstelle ist hier de lib. arb. et gr. I. 1. „Weil der Teufel dem Menschen die Unsterblichkeit beneidete, so führte er die Ursache des Todes herbei, indem er sagte: In quacunque die comederitis de ligno hoc, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii. Hätte er nur gesagt: cum manducaveritis, satietatem de cibi suavitate capietis, so würde die Uebertretung nur bis zu dem Reize der fleischlichen Begierde gekommen seyn. Da er aber den Zweck der Uebertretung vorsetzte, eritis sicut dii, so schritt die Schuld der Gefräßigkeit bis zu der Bewerbung um die Gottheit, und bis zu einem Majestätsverbrechen vor. Sie sind also geworden wie die Götter, beraubt des Geschenks der himmlischen Gnade, und vertrieben von dem Gipfel der seligen Wohnung. Und so legte die listige Schlange, welche für das Uebel des Stolzes aus dem Himmel vertrieben ward, Schlingen, um den Menschen ihrem eigenen Falle gemäß zu berücken, und so wie sie gefallen war, so betrog sie auch.“ 2. „Der Anfang des ganzen Sturzes war der Ungehorsam. — Aus dem Stolze ist die Unenthaltsamkeit (incontinentia) entstanden. Denn was an dem Menschen verletzt worden war, zeigte er, als er die Schamtheile bedeckte. Der Uebermuth (elatio) ging voran, es folgte die Beschämung. Derjenige, welcher nach der Gottheit trachtete, fing an ein Sclave der Wollust (libidinis) zu seyn.“

Die Sünde, welche der erste Mensch beging, war das peccatum originis oder originale delictum, auch generale peccatum, dessen Faustus allenthalben ausdrücklich erwähnt, und gegen den angeblichen Pelagianismus vertheidigt, z. B. de gr. et lib. arb. I. 1. — Dem Teufel als dem Verführer des ersten Menschen wird daher auch die Sünde zugeschrieben. „Der Mensch ist ein Werk Gottes; die Sünde ein Werk des Teufels.“ Ebds.

III. Die Uebertretung Adam's hatte nun auch nach Fausti Annahme Folgen, sowohl für den ersten Menschen selbst, als auch für seine Nachkommen. Diese Folgen waren theils physische, theils moralische. Den gegenwärtigen Zustand der Menschen nennt Faustus in Beziehung auf die verlorne Unsterblichkeit des Körpers de grat. et lib. arb. I. 1. lugendam contritionem; und in Beziehung auf den moralischen Zustand sagt er I. 8. amissa est perfectio, est temerata virginalis integritas. „Zuerst ward der Mensch erhöht," heißt es I. 2. „nachher erniedrigt und beschämt. Et quia, quum in honore esset, non intellexit, ideo comparatus est iumentis insipientibus et similis est factus illis (Psalm. 49, 21.)." Die ganze Lage des Menschengeschlechts, man mag sie von der physischen oder moralischen Seite betrachten, ward durch die Sünde Adam's geändert. Die entgegengesetzte Ansicht ward als eine Behauptung des unheilbringenden (pestiferi) Pelagius vom Faustus dargestellt. I. 1.

A. Zu den physischen Folgen der Sünde Adam's gehörte der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit. Dies ergiebt sich schon aus den bereits angeführten Stellen. Hiemit ist noch zu vergleichen de lib. arb. et gr. I. 1. „Wenn der Apostel sagt: Propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, so siehst du ein, daß, wenn die Sünde nicht vorangegangen wäre, der Tod nicht gefolgt seyn würde, und die geschenkte Unsterblichkeit fortgedauert hätte, welche offenbar unter der Bedingung verliehen war, daß, wenn der Mensch nicht stolz vom Gehorsam abwiche, er ewig im Ruhme bleiben sollte. Denn da Gott das Verbot gegeben hatte in den Worten: In quacunque die comederitis de ligno scientiae boni et mali, morte moriemini; so ist das Nehmen von der berühmten Frucht die gelegentliche Ursache des Todes geworden (facta est ex accidenti mortis occasio)." Der Ausdruck ex accidenti ist nicht zu übersehen. Er ist gegen die Pelagianer gerichtet, welche den leiblichen Tod als eine Naturnothwendigkeit betrachteten. Bald darauf heißt es: „Der Tod also, d. h. ein fremdes und hinzugekommenes Uebel, ist nicht Ordnung der Natur, sondern angedrohete Strafe

16

(poena sententiae). — Der Tod ist die Strafe der Sünde.“ Der Zustand, welcher daraus hervorging, wird eine infelix et deflenda conditio, und, weil er auf die Nachkommen überging, ein nexus originis, ein originale vinculum daselbst genannt. Originalis nexus in der epist. Lucidi bei'm Canisius S. 355. „Einen würdigen Lohn,“ fährt Faustus weiter fort, „hat für ein solches Werk empfangen, einen solchen Sold hat verdient, der für den Teufel gestritten hat (qui diabolo militavit).“

B. Die moralische Folge der Sünde Adam's war die Erbsünde, welche durch Adam auf das ganze menschliche Geschlecht überging, und durch die sinnliche Lust bei der Zeugung fortgepflanzt wird. Sie theilte sich nicht nur dem Körper, sondern auch der Seele mit, von welcher Faustus eine materialistische Vorstellung hatte. Jedoch ist die Erbsünde des Faustus nicht im augustinischen Sinne zu nehmen. Sie besteht nicht in einer gänzlichen Abneigung vom Guten und Hinneigung zum Bösen, nach welcher der Mensch nur das Böse wollen und thun kann, sondern die Freiheit des menschlichen Willens ward nur geschwächt, nicht aufgehoben. Das Wesen derselben, das Vermögen das Gute auszuüben, war geblieben. Das göttliche Ebenbild war nur in Rücksicht der körperlichen Unsterblichkeit verloren, und wird einst bei der Auferstehung der Todten auch in dieser Rücksicht wiederhergestellt werden. Auch das Gesetz der Natur blieb eingeschrieben den Herzen der Menschen. Der Aehnlichkeit mit Gott erfreuen sich indessen nur die Gebesserten, und sie ist für den Menschen in seinem natürlichen Zustande verloren. Auch verlor der Mensch durch die Uebertretung Adam's die Herrschaft über den Körper, die sinnliche Lust regte sich wider seinen Willen. Aus diesem Ungehorsam der Glieder ging für den ersten Menschen die Scham über seine Nacktheit hervor. — Uebrigens wird durch die Taufe die Erbsünde, der Zurechnung nach, getilgt.

Die Hauptstelle für die Vorstellung des Faustus von der Erbsünde ist im ersten Buche de gratia et libero arbitrio, wo er sich über dieselbe in Beziehung auf den Pelagianismus erklärt, und die Erbsünde auch generale peccatum, genera-

lem infirmitatem, auch originale delictum (Cap. 2.) nennt. Hier berührt er im zweiten Capitel den Einwurf, welchen Pelagius dem Augustinus gegen seine Theorie von der Erbsünde machte, daß, wenn die Taufe von der Erbsünde befreie, diejenigen, welche von zweien Getauften geboren würden, von dieser Sünde frei seyn müßten. Letztere könnten ja nicht dasjenige auf die Nachkommenschaft fortpflanzen, was sie selbst nicht in sich trügen. Hierauf erwiedert Faustus: Es seyen zwei Geburten, mit der einen werde die Sünde durch die Lust des Zeugenden fortgepflanzt, mit der andern werde die Heiligung durch die Kindes-Annahme des Wiedererzeugenden geschenkt. „Wie unvernünftig,“ fährt er fort, „und gottlos ist dieser Einwurf. Du willst nicht, daß sie das auf die Nachkommen übertragen, was der Natur angehört, und willst, daß sie ihnen gleichsam als von dem Ihrigen das mittheilen können, was der Gnade angehört?“ Die Erbsünde gehörte also nach Fausti Vorstellung der durch die Sünde Adam's zerrütteten Natur des Menschen an, obgleich sie nicht zu der ursprünglichen Beschaffenheit derselben gehörte. „Mit Recht können sie gleichsam als von dem Eigenen das nicht geben, was sie von oben und von außen empfangen haben. Auf die unklugste Weise (imprudentissime) glaubt Pelagius, daß die Eltern den Kindern die Reinheit der Unschuld geben. Zu der Verrichtung (ad ministerium) der Eltern gehört die zweite Geburt nicht. Er will, daß es ein Geschäft des Menschen sey, was ein Geschenk Gottes ist, damit gleichsam nach einer erblichen Ordnung durch die Nachkommenschaft der Menschen sich verbreite, was, wie es ausgemacht ist, außer der Substanz der Menschen sich befindet. Daß aber die Erbsünde (originale peccatum) auch von getauften Eltern durch den Ursprung des Fleisches zu den Kindern übergehe, leidet keinen Zweifel, indem wir täglich sagen mit dem Propheten: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea. So wie auch der Apostel bestätigt, daß jene unheilbare Sünde von einem zu allen Menschen übergegangen ist.“ — Hier wird also der in den augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten so viel besprochene Traducianismus

der Sünde, d. h. die Fortpflanzung derselben durch Zeugung ausdrücklich behauptet. „Aber sagt Pelagius, es gebe deswegen keine Erbsünde, weil selbst die Lust der Zeugung von Gott sey. Wenn du aber fragst, woher jener Zusammenhang (nexus iste) komme, welcher sich durch die Nachkommen zieht, so muß ohne Zweifel geantwortet werden: durch die zauberische Leidenschaft der verfluchten Zeugung, und durch die lockende Umarmung beider Eltern (per incentivum maledictae generationis ardorem, et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum). Denn da du siehst, daß jener allein von der erblichen Ansteckung frei ist, welcher nicht durch das Fleisch sondern durch den Geist, nicht durch eine Leidenschaft, worüber man erröthen muß, sondern durch eine Segnung, worüber man erstaunen muß, empfangen ist, so erkenne die Geburt durch den Reiz der Zeugung und durch das Laster der Wollust als die Ursache des Erbübels (mali originalis).“ Hiemit stimmt überein, was Faustus in dem Briefe an den Lucidus, wobei er sich auf die Uebereinstimmung der catholischen Kirche beruft, mit dem Anathema belegt. „Anathema demjenigen, welcher unter den übrigen Gottlosigkeiten des Pelagius behauptet hat, daß der Mensch ohne Sünde geboren werde.“ In dem Widerrufe des Lucidus (Canis. S. 355.) heißt es: „Ich behaupte, — daß Niemand seit dem Anfange der Welt von dem erblichen Zusammenhange (ab originali nexu) anders als durch die Vermittelung des heiligen Bluts sey befreiet worden.“

Das moralische Verderben theilte sich nun nach Fausti Vorstellung sowohl der Seele als dem Körper mit, denn beide stehen in genauer Verbindung. In dem Briefe an den Benedictus Paulinus heißt es: „Du fragst, warum der Seele mit ihrem Fleische etwas gemein sey wegen einer körperlichen Verirrung? So wie die Erbsünde nach der Einheit der körperlichen Herberge beide umfaßt, sobald beide von der Gemeinschaft der Sünde gefesselt werden; so giebt es bei der Theilnahme an den Lastern eine Sache, so wie bei der Belohnung der Tugenden gleichen Ruhm. Denn niemals würde der äußere Mensch in den Abgrund der Schwelgerei fallen, wenn ihm nicht der innere seine Zustimmung gäbe. Laßt uns uns selbst fragen, und wir wer-

den es in uns selbst erkennen können, daß der beherrschende Geist die Herrschaft führt, und das unterworfene Fleisch die Bedienung leistet; dieses gewährt den Dienst, jener giebt den Rath. Der Gehorsam würde von dem Dienste weichen, wenn nicht der Wille von dem Befehlenden ausginge. Eine ähnliche Beschaffenheit müssen nothwendig diejenigen in der Verdammung anerkennen, welche sich im Gegentheil zugleich in der Vergeltung freuen werden. Du sagst ferner, wie kann der Geist, welcher unsterblich ist, für sterbliche Fehler gequält werden? Sterblich sind freilich die Uebel, aber unsterblich wird die Qual der Uebel seyn, und die Qualen der Vergehungen werden fortdauern, auch wenn die Fehler aufhören. Die schlechtere Materie wird die bessere so dem Gericht übergeben, wie die Beimischung des Blei's die Schmelzung des Goldes bewirkt." In dem 6ten sermo ad Monachos c. 2. redet Faustus von einer aggravata peccatis caro.

Ueber die menschliche Seele, welche Faustus gleichwohl für unsterblich hielt, hatte er, so wie Cassianus, eine materialistische Vorstellung, und war hierüber besonders ausführlich. In dem sub lit. e. angeführten Briefe macht es sich Faustus zu einer besondern Aufgabe, und sucht durch mehrere Gründe zu beweisen, daß außer Gott nichts Unkörperliches sey, und daß alles, was Gott geschaffen habe, eben weil es von Zeit und Raum begränzt sey, der Körperwelt angehöre. Hiebei beruft er sich auf die Zustimmung einiger der gelehrtesten Kirchenväter, und zeigt den Zusammenhang, in welchem diese Lehre mit der Bestreitung des Arianismus stehe. Namentlich führt er eine Stelle aus dem Cassian an, jedoch ohne ihn zu nennen, sondern mit der Wendung: Legimus in quodam receptissimo Patrum tractatu, welche wir, mit Ausnahme ein paar unwesentlicher Verschiedenheiten des Ausdrucks, wörtlich Coll. VII. 13. lesen, und die bereits oben angeführt ist. Auch aus der Verderbtheit der geistigen Natur des Menschen schloß er daselbst auf ihre Körperlichkeit. „Körper ist dasjenige, was befleckt, was verunreinigt, was durch das Hinzukommen irgend eines Zusatzes verunstaltet wird." — In dem Briefe an den Benedictus Pauli-

nus heißt es: „Du willst belehrt werden, ob die Seele körperlich oder unkörperlich sey; wisse also, daß nur dasjenige, was in Zeit und Raum nicht eingeschlossen wird, was nur bei Gott der Fall ist, unkörperlich sey. Ein vorzüglicher Lehrer antwortete einem, welcher fragte, wo Gott sey, so: Gott ist nicht irgendwo; was irgendwo ist, wird von einem Orte eingeschlossen, und was von einem Orte eingeschlossen wird, ist ein Körper. — Und weil nicht allein die Seele, sondern auch die unsichtbare und himmlische Substanz der Engel auf gleiche Weise durch örtliche Räume eingeschlossen wird, so kann auch diese nur körperlich und ergreifbar (comprehensibilis) seyn.“ Durch diese Vorstellung des Faustus von der Materialität der Seele ward auch der Ausdruck concreta peccati labes begründet, dessen er sich de grat. et lib. arb. I. 11. bedient, denn eine concretio konnte er sich ohne ein materielles Substrat nicht denken. Man sehe den sub e. angeführten Brief. Bei dieser Ansicht, welche Faustus von der menschlichen Seele hatte, konnte er sich nun auch sehr leicht zu dem Traducianismus derselben entschließen, wovon Augustinus durch philosophische und theologische Gründe zurückgehalten wurde. Wir finden aber nicht, daß er sich hierüber erklärt habe. Auch ließ er sich nicht darauf ein zu zeigen, wie die Annahme der Unsterblichkeit der Seele mit der Vorstellung von der Materialität derselben sich vereinigen lasse.

Durch die Uebertretung Adam's ist nun freilich die sittliche Kraft des Menschen geschwächt worden, die sittliche Freiheit aber als Vermögen, das Gute zu wollen und zu thun, ist geblieben. Wir besitzen noch Freiheit des Willens, obgleich derselbe geschwächt ist. Nicht also ist die Freiheit des Willens, wie Augustinus es wollte, durch den Fall Adam's gänzlich aufgehoben und vernichtet worden, sondern der Mensch besitzt auch noch in seinem gegenwärtigen Zustande das Vermögen, das Gute auszuüben, nur wird ihm die Vollbringung schwieriger. Dem Menschen hat Gott die Anwendung der Freiheit überlassen, sich aber den Erfolg vorbehalten. In diesem Sinne darf sich auch Niemand den Anfang oder die Vollendung des Werks beilegen, sondern beides ist Gott zuzuschreiben.

Liberum arbitrium non est sublatum, sed infirmatum — dies ist es, was Faustus oft und nachdrücklich auseinander setzt, und durch biblische und philosophische Gründe zu beweisen sich bemüht. In Folge der Vorschrift des Conciliï zu Arles, dessen Seele Faustus war, verdammte Lucidus den augustinischen Satz: post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum esse, wovon ein anderer, unmittelbar vorhergehender: laborem humanae obedientiae divinae gratiae non esse iungendum, nur die Folge war; so wie er im Gegensatze des letztern die Behauptung aufstellte: Ita assero gratiam Dei, ut ad nisum hominis et conatum gratiae semper adiungam, und im Gegensatze des erstern: et libertatem voluntatis humanae non extinctam, sed attenuatam (verringert) et infirmatam esse pronuntiem, et periclitari eum, qui salvus est, et eum, qui periit, potuisse salvari. Auch verdammte Lucidus mit den Vätern zu Arles die Behauptung: ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est, per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos, eo quod liberum arbitrium ex omnibus (eben so wie die Andern) in primo parente perdiderint. Faustus erklärt de grat. et lib. arb. I. 1. die Behauptung von der gänzlichen Vernichtung der Freiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande für eben so unrichtig, als die des Pelagius von dem ungeschwächten und unverletzten freien Willen. „Pelagius fehlte von der einen Seite, indem er die ursprüngliche und unverletzte Freiheit verkündigte; von der andern fehlen diejenigen, welche annehmen, daß sie gänzlich vernichtet sey.“ „Aber du fragst,“ fährt er im 9ten Capitel fort, „was soll man unter dem geschwächten Willen des Menschen verstehen? — Seine verminderte (attenuata) Freiheit erfordert eben so in einem höhern Grade die Hülfe der Gnade, wie der Mensch, welcher durch eine lange Schwäche stark angegriffen ist, der Hülfe und des Trostes, bei schwankendem Schritte, um so mehr bedarf. Wie also nach eingewurzelter Gewohnheit der Schwelgerei die Enthaltsamkeit nur durch viele Anstrengung wieder gewonnen wird, und wie nach langer Gewöhnung an Trunkfälligkeit die Mäßigkeit nur unter heftiger Pein

wieder erlangt wird, welche vorher, als sie noch unverletzt besessen ward, ohne Mühe bewahrt ward (da ein unverletztes Gewissen mit einer gewissen Freude besessen wird), und wie man, nachdem man die Schmeicheleien sinnlicher Laster kennen gelernt hat, welche das erste Alter, welches seinen Zustand bewahrte, leicht hätte zurückweisen können, nur unter großem Kampfe, wie bei'm Besteigen eines steilen Berges, zu dem Wege der Tugend zurückkehrt, so hat auch die von Gott verliehene Freiheit des menschlichen Willens die Blüthe und die Kraft ihres Reizes verloren; sie selbst ist aber nicht verschwunden, so daß die göttlichen Geschenke ihr nicht sowohl versagt, als mit der größten Anstrengung unter dem Schutze des göttlichen Beistandes wieder zu erhalten sind." — „Wie Gott, der Schöpfer des äußern und des innern Menschen, nach seiner Macht die Glieder des menschlichen Körpers vertheilt hat, so hat er den Gebrauch und die Anwendung derselben dem Menschen überlassen. Und wie er die Rechte bei jedem Menschen selbst gebildet, es aber in die Macht des Menschen gestellt hat, daß er sie strecke wohin er wolle, so hat er auf gleiche Weise die Vernunft und Freiheit des Willens in jede Seele gepflanzt, inspirirt, hineingegossen, aber den Gebrauch und die Anwendung derselben der menschlichen Klugheit überlassen, und ihre Verrichtungen dem Recht und der Herrschaft des Menschen anvertraut, damit, wenn er verderbt das Böse begehrte, wüßte, daß es in die Freiheit des Willens gestellt sey, es aber nicht für erlaubt hielte; wenn er aber das Gute begehrte, er die Ausübung und Vollendung desselben von dem Schöpfer erflehte, und die pflichtmäßige Hingebung zur Belohnung gehörte. Und deshalb hat der Bildner des Menschen und der Regierer des guten Willens dem Menschen den Gebrauch zugetheilt, sich aber den Erfolg vorbehalten. Deshalb hat er nicht dem einen das Vermögen zugestanden, das Rechte zu wollen, und es dem andern versagt; sondern wie er einem jeden Menschen die Hand, das Auge und den Gang geschenkt hat, so hat er auf gleiche Weise einem jeden den Willen, um ihn nach einer beliebigen Seite zu wenden, verliehen. Die Gerechtigkeit ist also bei'm Menschen nicht ein

persönliches, sondern ein allgemeines und öffentliches Geschenk Gottes, sie ist der Eingang, um zum Heil zu gelangen." Dies ist gesagt in Rücksicht der Prädestinationslehre, nach welcher die Tugend nur Einzelnen mitgetheilt wird, also nur der dazu Vorherbestimmte das Gute ausüben kann, wodurch also die Gerechtigkeit etwas Persönliches wird. — „Gleichsam eine Quelle mitten in dieser Welt und dem gemeinschaftlichen Gebrauch zugestanden steht sie Allen offen, um daraus zu schöpfen, so daß der dem Verleiher mit Recht verantwortlich ist, welcher zu schöpfen versäumt hat." Cap. 10. — Gegen die augustinische Aeußerung, der Wille des Menschen sey nur frei zum Bösen, aber nicht zum Guten, argumentirt Faustus im 11ten Capitel. „Indem der Apostel von dem Menschen bessere Bestrebungen fordert, zeigt er, daß in ihm das Vermögen des guten Willens ist; wenn wir diesen vorziehen, so preisen wir offenbar die Einrichtung und die bewundernswürdige Anordnung seines Schöpfers. — Wie behauptest du, daß die materielle Sündhaftigkeit (concretam peccati labem) unzertrennlich zu dem Ursprunge und der Beschaffenheit des Menschen gehöre, da du einsiehst, daß sie abgelegt und entfernt werden könne?" Im dreizehnten Capitel heißt es: „Dem Menschen ist der Same des guten Willens eingepflanzt. — Wir sehen, daß die Zustimmung des menschlichen Geistes sowohl für das Gute, als auch für das Entgegengesetzte erfolgen könne." Im gleichen Sinne äußert sich Faustus im zweiten Buche de grat. et lib. arb. über die menschliche Freiheit. So heißt es daselbst im 6ten Capitel: „Der heiligste Lenker, welcher wollte, daß sein Geschöpf edelmüthig sey, will auch nach dem Fall, daß der wenn gleich geschwächte Wille (inclinatam voluntatem) des Menschen nicht ein Diener der Leidenschaft und Begierde, sondern der Beherrscher derselben sey. — Nach der Uebertretung des ersten Menschen folgte nicht der Tod des freien Willens, sondern die Schwäche, nicht die Unmöglichkeit, sondern die Schwierigkeit bei vorgesetzter Arbeit nach." Im 7ten Cap.: „Daß dem Menschen die wenn auch verringerte Freiheit (attenuatam libertatem) des eignen Willens beiwohne, daran wirst du durchaus nicht zweifeln, wenn du

auf die erste Gnade, womit er von Gott beehrt worden ist, wirst Rücksicht genommen haben.“ Im 9ten Cap. erklärt sich Faustus noch näher über die Beschaffenheit der menschlichen Freiheit, wodurch auch der Begriff der Freiheit, welchen Augustinus zum Grunde legte, indem er die Stelle anführte, Wenn euch der Sohn frei macht, seyd ihr recht frei, wo die Freiheit nicht für ein Vermögen, sondern für einen Zustand genommen wird, durch den Unterschied von libertas und liberatio nicht ohne Scharfsinn näher bestimmt wird. „Wenn du unterdessen fragst, wo die Freiheit des Willens ihren Sitz habe, wo der Wille des Menschen sich befinde; wo anders als im Verstande, in der Vernunft und Weisheit? Da dem also ist, so wirst du zuvor nöthig haben, den Menschen die Weisheit abzusprechen, die Vernunft zu nehmen, damit du im Stande bist, den freien Willen zu läugnen. Wenn die Seele in ihrer Behausung gefesselt auf irgend ein Vergehen sinnt, so schreien ihr die geheimen Gedanken entgegen, sie untersagen ihr inwendig ihre Dienste, aber die Gewohnheit zu sündigen entzieht ihr die Kraft des Widerstandes. Aber du entgegnest, daß die Bösen und diejenigen, welche zum Verderben gezogen werden, die Freiheit des Willens nicht empfangen haben. Zuerst sollen wir wissen, daß die Freiheit des Willens eine doppelte Verrichtung hat, und bald das Heil, bald das Verderben des Menschen zu bewirken geschäftig ist. Aber du wendest ein, daß die Freiheit des Willens allein den zu Befreienden und denjenigen, welche an der Wohlthat der Erlösung Theil nehmen sollen, zustehe. Dem ist nicht also. Die Befreiung (liberatio)“ d. h. die Freiheit als Zustand „gehört zu dem Geschenke der Gnade, und zu dem Vorsatze eines übereinstimmenden Lebens; die Freiheit des Willens aber,“ nämlich als Vermögen, „ist nicht die Sache einer zufälligen Gnadenerweisung (accidentis munificentiae), sondern der Natur. Jene wird den Suchenden theils verliehen, theils erhalten, diese wird auch den Nichtsuchenden verliehen. Jene wird den Wiedergebornen dargereicht, diese denen, welche geboren werden. Die Freiheit gehört blos zu der Wirkung Gottes, die Befreiung auch zu dem Dienste des unterworfenen Menschen.

diese wird von den Guten bekräftigt, jene ist auch den Bösen eingepflanzt. Diese steht den Erwählten (adquisitis) und Beharrenden zu, jene auch den Verlornen (perditis). Die Freiheit kommt von dem Schöpfer, die Befreiung auch von den Gehorchenden; jene gehört der Macht, diese der Barmherzigkeit Gottes an; jene zum Ursprung und Geschlecht des Menschen, diese zum Geschenke und zur Tugend."

Bei dieser Annahme der Willensfreiheit des Menschen mußte Faustus ihm auch die Fähigkeit, sich zu bessern, einräumen. Daher heißt es in der admonitio Fausti bei'm Canisius I. S. 350.: „Jeder welcher sich, so lange es vergönnt ist, zu bessern versäumt hat" u. s. w., und in dem Briefe an den Felix: „Die Seele wird sich Gewalt anthun [28]), damit sie die sinnlichen Neigungen dem Geiste unterwerfe, damit sie das Kreuz den Vergnügungen vorziehe, damit sie die Nachtwachen dem süßen Schlafe voransetze, damit sie den Feind in ihren Gliedern überwinde, damit der Mensch, welcher ein Anderer geworden, zu jener Vorschrift des Herrn tüchtig erscheine: Si quis vult post me venire, abnegat se ipsum sibi. Wenn Jemand aus einem Zornigen ein Geduldiger, aus einem Schwelger ein Mäßiger, aus einem Grausamen ein Sanftmüthiger, aus einem Neider ein Wohlwollender, aus einem Habsüchtigen ein Freigebiger wird, so verläugnet er sich selbst. Denn wir verläugnen uns so oft, als wir uns zur etwas Besserm wenden." De grat. et lib. arb. I. 12. „Wann einmal ein Mensch, welcher gut gewesen ist, ein schlechter zu werden, oder ein Mensch, welcher schlecht gewesen ist, ein guter zu werden durch seinen freien Willen anstrebt, so wird der von Gott gegebene freie Wille geändert (corrigitur)." Daher denn auch die Ermahnungen im fünften sermo ad Monachos (Lerinenses): „Laßt uns, so viel wir können, der Barmherzigkeit des Erlösers entsprechen. Laßt uns ihm geben die Reue über unsere begangenen Sünden für seine Dornen, laßt uns

28) Vim sibi factura est anima. Dies ist gesagt mit Anspielung auf die unmittelbar vorher angeführten Worte des Erlösers Matth. 11, 12.: regnum coelorum vim patitur, et violenti deripiunt illud.

ihm darbringen ein Herz, welches von seiner Furcht durchdrungen ist (confixum), für seine Nägel, laßt uns ihm geben die Palme der Beharrlichkeit für seine Backenstreiche." Indessen ist wegen der menschlichen Schwäche der Uebergang vom Guten zum Bösen leichter, das Gefäß der Ehre geht leichter in ein Gefäß der Unehre über, als es umgekehrt der Fall ist. De grat. et lib. arb. I. 12.

Was wir aber durch unsere Bestrebungen hervorbringen, dürfen wir uns keinesweges selbst zuschreiben, denn der Erfolg steht bei Gott. Daher dürfen wir uns so wenig den Anfang als das Ende eines Werks beilegen. „Obgleich der Diener bis zu der Ertragung aller Uebel und dem Verluste des Lebens arbeiten soll, so ist gleichwohl der Erfolg der Arbeit immer auf Gott zu beziehen. Derjenige, welcher theils den Anfang, theils das Ende des Werks sich anzueignen herausnimmt, zu dem wird mit Recht gesagt: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam. So wie übrigens von dem Menschen die Hingebung einer unermüdeten Dienstbarkeit zu erwarten ist, so ist dem Herrn beizulegen die Vollkommenheit des vollendeten Werks, dessen Gaben nur derjenige nicht hatte, welcher sie zu bewahren versäumte. Denn auch jener Knecht erkannte, daß er empfangen habe, welcher das ihm anvertraute Talent nicht allein zu verdoppeln vernachlässigte, sondern es auch der Erde im Müssiggange übergab." De grat. et lib. arb. I. 11. „In dem geistigen Kriege scheint der Kampf zur Anstrengung des Menschen zu gehören, so wie sich auf Gott der Erfolg bezieht." II. 8.

Wie sehr Faustus überhaupt dem pelagianischen Tugendstolze entgegen zu arbeiten suchte, indem er die christliche Demuth einschärfte, und alles, was der Mensch Gutes erhält, nicht als eine Vergeltung seiner Verdienste, sondern als eine Gnade Gottes ansah, sehen wir unter andern aus dem 4ten Cap. des 2ten Buchs de grat. et lib. arb. Was wir Gutes thun, sollen wir nicht Gott in Rechnung bringen, denn wir thun nur, was wir zu thun schuldig sind. „Wenn ihr dies gethan habt, so sprecht, wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren." In

dem zweiten sermo ad Monachos Cap. 4. heißt es: „Und auch diejenigen, welche gut sind, dürfen sich nicht gleichsam über ihre Verdienste erheben, sondern mögen mit Demuth die Güter Gottes bewahren.“ Und wenn er auch in dem unter Nr. 5. angeführten sermo sagt: Illam sententiam teneamus, quae dicit, et sanctus adhuc sanctificetur, ut quotidie addamus merita; so fügt er doch gleich hinzu: nec de nobis aliquid praesumamus, quia Dei est omne quod sumus. Ein meritum de condigno wird vom Faustus in eben dieser Rede ausdrücklich verworfen.

Nach der Ansicht des Faustus von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen mußte er ihm auch in seinem gegenwärtigen Zustande das Ebenbild Gottes lassen. Dies geschieht denn auch in mehreren Stellen. So heißt es in dem Briefe an den Benedictus Paulinus: „In die Seele hat der Herr sein Bild und seine Aehnlichkeit gesetzt. Denn wie Gott unsterblich, barmherzig, gerecht und langmüthig ist, so hat er die Geschenke dieser Tugenden in unser Inneres eingegossen, damit es sich zeigte, daß, je gerechter und barmherziger Jemand gewesen, desto mehr durch das Geschenk der göttlichen Theilnahme Christus durch den Glauben in dem inwendigen Menschen wohne.“ De grat. et lib. arb. I. 1. „Du erkennst, daß diese stets währende Fortdauer,“ welche nach dem Vorhergehenden ein Theil des göttlichen Ebenbildes ist, „nicht allein der Seele nicht genommen, sondern auch dem Körper durch die Kraft der Auferstehung wieder hergestellt sey.“ Man vergleiche Epist. V. ad Ruricium bei'm Canisius I. S. 355. Ferner heißt es de grat. et lib. arb. II. 7. „Da die Güte, Barmherzigkeit, Geduld und Gerechtigkeit Gott angehört, so ist erwiesen, daß, je gerechter und geduldiger Jemand sich zeigt, er Gott um so ähnlicher sey. Dessen Aehnlichkeit wird nicht in den Gesichtszügen, sondern in den Tugenden besessen.“ Da nun Faustus in dieser Stelle das Ebenbild Gottes auf die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele beschränkte, die similitudo aber auf die sittlichen Vorzüge bezog, so konnte er, wie wir bereits gesehen, die imago Dei, so sehr sie auch entstellt sey, auch den Bösen, die similitudo aber nur den Guten beilegen.

Cap. 10. nennt er den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande hominem conditum ad sacrae imaginis dignitatem.

Auch das Naturgesetz und mit diesem die Kenntniß Gottes oder der Glaube (fides) blieb nach der Uebertretung Adam's den Menschen. Durch das Naturgesetz wußten sie was recht und gut ist, und nur als die Verschlimmerung allgemeiner ward, ward das zweite, d. h. das durch Moseh bekannt gemachte Gesetz nothwendig. Daher heißt es denn auch in dem Widerrufe des Lucidus: „In Folge der neuen Beschlüsse des ehrwürdigen Concilii verdamme ich denjenigen, welcher sagt, daß von Adam bis auf Christum Keiner unter den Heiden durch die erste Gnade Gottes, das heißt, durch das Naturgesetz in Hoffnung auf die Ankunft Christi sey gerettet worden," und „ich behaupte, daß nach dem Verhältnisse und der Ordnung der Zeiten Einige durch das Gesetz der Natur, welches Gott in Aller Herzen geschrieben hat, in Hoffnung der Ankunft Christi sind gerettet worden." De grat. et lib. arb. II. 6. heißt es: „Unter wessen Belehrung ward Abel, welchem die Vollkommenheit des unbefleckten Lebens den Zunamen des Gerechten gegeben hat, ein Nachfolger der Gerechtigkeit, wenn ihn nicht das Gesetz, welches in sein Inneres geschrieben war, unterrichtet hätte?" Cap. 7. „Es ist zu zeigen, wie viele vor dem Gesetze des Buchstabens, als noch das Gesetz der Natur unterrichtete, welches die erste Gnade Gottes ist, in die Vorhöfe des Heils eingegangen sind, welche durch Christum zu den innern Gemächern des Lebens geführt werden sollten. — Woher hätte Enoch mit Gott wandeln oder Gott gefallen können, wenn ihn nicht das Gesetz, welches in sein Inneres gegossen war, durch seinen geheimen Unterricht erleuchtet hätte, und zwar so sehr, daß er frei von irdischen Begierden auf eine bewundernswürdige Art von der Erde, indem Gott ihn aufnahm, weggenommen ward? Da er in jener so frühen Zeit durch das Verdienst des Glaubens (fidei merito) den Uebrigen voranging, so zeigte er dadurch, daß der Glaube selbst mit dem Gesetze der Natur ihm überliefert war." Das credere wird hier als etwas von dem Menschen Abhangendes dargestellt. Faustus führt Hebr. 11, 6. zum Beweise an.

Sine fide impossibile est placere Deo. Credere autem oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se sit remunerator. „Wenn Gott nicht eine freiwillige Hingabe und Anstrengung verlangte, und er dem Menschen nicht etwas Eigenes, wodurch er gefallen kann, mitgetheilt hätte, so würde er ihm keine Belohnung (remunerationem) zuerkennen.“ — „Was für ein und ein wie großes Gesetz“, heißt es ferner „der Mensch bei der ersten Schöpfung von Gott empfangen habe, bewies auch die vollkommene Gerechtigkeit des Noah. Da zu seiner Zeit alles Fleisch auf der Erde seinen Weg verderbt hatte (Gen. 6, 12.), so wäre die Verdammung nicht gefolgt, wenn nicht die freiwillige Uebertretung von Seiten des Menschen vorangegangen wäre. — Die himmlische Gnade (caelestis dispensatio) hätte ohne Zweifel das Gesetz des Buchstabens nicht gegeben, wenn nicht die bis zu dem Zorn der Sündfluth fortgeführte Uebertretung das Gesetz der Natur unterbrochen hätte. Daher ist das Gesetz, welches dem Moseh gegeben ward und welches für das erste gehalten wird, schon das zweite.“ Faustus beruft sich hier, für seine Behauptung, daß das Naturgesetz in den Herzen der Menschen geschrieben sey, auch auf die Zustimmung des Augustinus, aus dessen Schriften er, wie schon bemerkt ist, ein paar Stellen anführt. Endlich heißt es noch im 8ten Cap.: „Weshalb werden die außer dem Gesetze“ des Moseh „Gestellten anders als Ungläubige angeklagt, als weil sie das Naturgesetz, mit welchem der Glaube verbunden ist, nicht haben beobachten wollen? Weshalb wird ihnen anders Ungläubigkeit (incredulitas) vorgeworfen, als weil das Vermögen zu glauben vorhanden war? Die Beschaffenheit des freien Willens macht es daher, daß der Glaubende belohnt, der Nichtglaubende verdammt wird.“ Das meritum fidei wird übrigens I. 15. eine cooperatio voluntatis humanae genannt, woraus das Verhältniß klar wird, in welchem sich Faustus den Glauben zur Gnade dachte.

Daß Faustus ferner den Ungehorsam der Glieder, die sinnliche Lust, welche sich wider den Willen des Menschen regt, und die Scham des ersten Menschen über seine Nackt-

heit als eine Folge der ersten Uebertretung des göttlichen Gebots ansah, erhellt wiederum aus dem 2ten Cap. des ersten Buchs de grat. et lib. arbitr., wo er gegen den Pelagianismus kämpft. „So lange die Demuth die Ehrfurcht im Gehorsam gegen den Schöpfer beobachtete, bemerkte das unbefleckte Gewissen die Nacktheit nicht. Sobald aber der Mensch in der Absicht, daß er Gott seyn wollte, den Genuß der todbringenden Speise begehrte, und er die verdammliche Begierde auf das Begehren der Majestät richtete, uneingedenk des Gesetzes und der Vorschriften desselben, so ward er als ein Rebell bestraft durch den Ungehorsam der Glieder. Und indem er nach der Gleichheit mit seinem Herrn trachtete, verlor er die Gewalt über seinen Körper. Denn aus dem Stolze entstand der Mangel an Beherrschung (incontinentia). Was an ihm verletzt war, zeigte er, als er die Schamtheile bedeckte. Der Uebermuth ging voran, es folgte die Beschämung. Derjenige, welcher die Gottheit begehrte, fing an ein Sclave der sinnlichen Begierde zu seyn."

Daß von der Erbsünde die Taufe befreie, nämlich der Zurechnung nach, wird im 15ten Cap. des ersten Buchs de grat. et lib. arb. ausdrücklich behauptet. Damit stimmt denn auch überein das Anathema in Fausti Briefe an den Lucidus über denjenigen, welcher behaupte, „daß der Mensch, welcher mit einem gläubigen Bekenntnisse feierlich getauft worden, und den catholischen Glauben bekannte, nachhin aber durch die Lockungen dieser Welt in Sünde verfiel, durch Adam und die Erbsünde umgekommen sey," und die Verdammung, welche Lucidus, in Folge der Synodal-Beschlüsse zu Arles, über den Satz ausspricht, „daß nach rechtmäßig empfangener Taufe der Sündigende durch Adam sterbe (quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicunque deliquerit)."

IV. Da nun nach Fausti Theorie die Freiheit des Willens durch den Fall Adams bei den Menschen geschwächt ist, so läßt es sich erwarten, daß auch die göttliche Gnade in der Anthropologie des Faustus ihre Stelle fand. In welchem Verhältnisse er sich aber die göttliche Gnade zur menschlichen Freiheit dachte, ist sehr schwer zu bestimmen, da auch er eben

so wenig als Cassianus von einer Bestimmung des Begriffs der göttlichen Gnade ausgeht.

Stellen, in welchen Faustus von den göttlichen Wohlthaten überhaupt, oder von einzelnen Wohlthaten als einer gratia redet; Stellen, in welchen er von der Gnade redet, welche Gott dem Menschen bei der Schöpfung nach seinem Bilde erwies, wozu also auch die Freiheit des Willens gehörte; Stellen, in welchen er der gratia als der äußern Veranstaltung Gottes zum Geisteswohl des Menschen gedenkt; Stellen, in welchen Faustus von der Taufe als einer gratia redet, welche die Menschen von dem ewigen Tode befreien könne, wenn ihr Werth nicht bei einigen durch eigne Schuld verloren ging; Stellen endlich, in welchen er der Vergebung der Sünden als einer indulgentiae gratia erwähnt, können hier deshalb nicht in Betracht kommen, weil in ihnen nichts die semipelagianische Denkart des Faustus Bezeichnendes enthalten ist. Hieher gehören in dieser Beziehung nur solche Stellen, in welchen von der göttlichen Gnade als einer Unterstützung des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande zur Ausübung des Guten die Rede ist. Die vorzüglichsten Stellen dieser Art sind folgende.

In dem Briefe an den Benedictus Paulinus unterscheidet Faustus zwischen dem homo carnalis, animalis und spiritualis. „Carnalis ist derjenige, welcher dem Bauche und der Kehle durch Uebermaß im Essen und Trinken dient, und das Gut des Lebens in Unmäßigkeit und Gefräßigkeit setzt, indem er das Leben nach dem übermäßigen Genuß im Essen und Trinken schätzt, und der Bauch ihn beherrscht. Animalis wird er, wann er blos Gott nach seiner Seele (secundum animam) denkend, durch weltliche Klugheit zur Kenntniß einiger Dinge bewogen wird, wann er sich ergötzt an der Aufsuchung der Ursachen verborgener Dinge, oder an den Studien der Philosophie; daher auch der Apostel sagt: Animalis homo non percipit quae sunt spiritus Dei. Spiritualis fängt er an zu seyn, wann er das Gute und Geistige (spiritualia) begehrt, wann er durch die Kraft des Gemüthes (vigore cordis) sich zur Furcht Gottes erhebt, wann er zu sich den Geist durch die Reinheit des Körpers und die Bewah-

welchem Sinne auch Gennadius, wenn anders die bereits angeführte Stelle ächt ist, den Faustus eine gratia praecedens annehmen läßt. — In dem Widerrufe des Lucidus heißt es: „Nach den neuern Beschlüssen des ehrwürdigen Concilii verdamme ich mit euch die Meinung, daß die Anstrengung des menschlichen Gehorsams mit der göttlichen Gnade nicht verbunden werden müsse." Und im Gegensatze: „Ich behaupte so die Gnade Gottes, daß ich die Anstrengung und Bemühung des Menschen zu der Gnade immer hinzufüge." In dem Briefe des Faustus an den Leontius: „Derjenige behauptet die Gnade auf eine gehörige und heilsame Weise, der den Gehorsam der dienenden Anstrengung (famuli laboris) hinzufügt, gleichsam als wenn der nachfolgende Diener (pedisequus minister) dem Patron oder Herrn unzertrennlich anhange. Wird das eine ohne das andere seyn, so wird entweder der Herr ungeehrt ohne den Diener erscheinen, oder der Diener wird, seiner Stellung uneingedenk, den Platz des Herrn einnehmen. Mit Recht wird daher zwischen dem Helfenden und dem sich Bestrebenden die Ordnung beobachtet werden, daß jener mit vollem Rechte die Herrschaft übe, dieser mit aller Unterwerfung den Dienst leiste. Es wird aber die Würde des Herrschers vermehrt werden, wenn ihm immer zur Seite steht die Geschäftigkeit des Dieners. Das Oberste wird mit dem Untersten verbunden werden, und zwar so verbunden werden, daß das eine dem andern unterworfen, aber nicht gleichgestellt ist. Wie es sich nicht ziemt, daß dem Steuermann sein Ruderknecht, dem Priester sein Diener, dem Feldherrn sein Soldat den Dienst versage, so muß mit der Gnade der Gehorsam in einer unzertrennlichen Dienstunterwürfigkeit stehen." Auch hier erklärt sich Faustus nicht über das, was er unter Gnade verstand; es führt aber alles, was er von der Herrschaft der Gnade sagt, darauf hin, daß er hier an die göttlichen Ermahnungen, Befehle, Drohungen u. s. w., also an die äußere Gnade gedacht habe, der der Mensch folgen solle. Wegen der Aeußerung Dei misericordia fide et operibus promerenda est befürchtete Faustus selbst den Vorwurf des Pelagianismus, und sagt, daß er in dieser Beziehung es für nothwendig gehalten habe,

die pelagianischen Gotteslästerungen in den Büchern de gratia et libero arbitrio zu widerlegen. In dem Ausdruck promereri, welcher, wie wir bereits gesehen haben, auch erlangen, glücklich erhalten bedeuten kann, liegt nun wohl an sich nichts Pelagianisches; daß aber Faustus die göttliche Barmherzigkeit durch Glauben und Werke bedingt seyn ließ, war allerdings etwas Pelagianisches, was mit der augustinischen Ansicht von einer von dem menschlichen Verhalten durchaus unabhängigen Gnade nicht in Uebereinstimmung zu bringen war, und was dem Faustus, ungeachtet seiner Verwerfung und Widerlegung mancher pelagianischer Behauptungen, und obgleich er nicht zugeben wollte, daß der Mensch sich durch sein Rechtverhalten ein Verdienst erwerben könne, den Vorwurf des Pelagianismus zuziehen mußte. In eben diesem Briefe wird wiederum der via regia gedacht, welche nach Fausti Ansicht zwischen der angeblich pelagianischen Behauptung, daß der freie Wille ohne Gnade sich schon genüge, und derjenigen, welche die eigene Anstrengung ausschließe, in der Mitte liege. — In den Briefen an den Ruricius kommen mehrere gelegentliche Aeußerungen über die Gnade vor, ohne daß auch aus ihnen sich eine genauere Bestimmung des Begriffs, welchen Faustus damit verband, hernehmen ließe. In dem dritten wird erwähnt, daß wir in diesem Leben zu keiner Vollkommenheit und zu keiner vollendeten sittlichen Reinheit, unserer Anstrengungen ungeachtet, gelangen; daß aber jenes Leben die Belohnung des gegenwärtigen seyn werde, nur müsse dieses Leben des zukünftigen würdig seyn. Der göttlichen Gnade wird hiebei nicht gedacht.

Vorzüglich kommen nun aber auch hier die beiden Bücher de gratia Dei et libero arbitrio in Betracht. Hier versucht Faustus, inluminante sancto spiritu, wie er sich ausdrückt, zunächst den angeblichen Pelagianismus zu widerlegen, laborem hominis valere posse sine gratia, und macht auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen der seiner Meinung nach richtigen Behauptung Statt finde, daß zu der heilsamen Gnade die Pflicht der eignen Anstrengung kommen müsse, und zwischen der Behauptung, daß die

bloße eigne Anstrengung ohne den Schutz der Gnade schon Alles vermöge (multo aliud esse salutari gratiae officium laboris adiungere, aliud vero nudum absque patrocinio gratiae laborem temeritate una asserere). Wie er sich die Erleuchtung des heiligen Geistes, unter welcher er die pelagianischen Blasphemien widerlegen wollte, dachte, ob er hiebei blos eine mittelbare Belehrung der in der heiligen Schrift enthaltenen, göttlichen Offenbarung, oder eine übernatürliche Einwirkung des heiligen Geistes auf das Erkenntnißvermögen, wobei das in Schrift verfaßte göttliche Wort noch immer das Organ der Einwirkung seyn konnte, annahm, darüber erklärt er sich nicht. Da sich indessen in den übrigen Aeußerungen des Faustus nichts findet, was die letztere Annahme begünstigte, so dürfen wir nur an eine mittelbare Belehrung des heiligen Geistes durch das Wort Gottes denken. Er billigt nun die Denkart desjenigen, der nicht den alleinigen Anstrengungen des Menschen zu viel beilegt, sondern erkennt, daß er für seine Bestrebungen die tägliche Barmherzigkeit Gottes und eine stetswährende Gnade (iugem gratiam) anzurufen habe, und der die Hülfe des Herrn mit steter Wachsamkeit sich erfleht. — I. 5. heißt es: „Nach der catholischen Vorschrift sind die Werke des Gesetzes, welche nach dem Buchstaben erfolgen, vergeblich (evacuantur), und nur diejenigen werden anerkannt (asseruntur), welche nach der Gnade (post gratiam)" d. h. nachdem Christus erschienen war „unter Begleitung der Gnade (comitante gratia) zu vollführen sind." Im sechsten Capitel legt er den apostolischen Ausspruch 1 Cor. 15. zum Grunde: Gratia Dei sum id quod sum, et gratia illius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum. Hier commentirt er nun so: „Gratia, sagt der Apostel, Dei sum. In frommer Demuth schrieb er die erste Rolle allein der Gnade zu. Das Mittlere legte der Lehrer der Anstrengung des Gehorsams bei. Beides, die Gnade und die Anstrengung, verband er am Ende. Er sagte nicht: Ego sine gratia, oder gratia sine me, sondern gratia Dei mecum." Im siebenten Capitel unterscheidet Faustus zwei Zeiten der Gnade, und beruft sich dabei auf die Uebereinstim-

mung der catholischen Kirche: die Zeit der Gnade, wo wir erlöset sind, und die Zeit, welche dieser gefolgt ist. „Die Zeit der Gnade, wo wir erlöset sind, hat die Verdienste der Menschen nicht erwartet.“ Ferner heißt es daselbst: „Der erste Ruf fordert von uns einen allgemeinen Glauben (compendium fidei), die Gnade der folgenden Zeit aber kündigt den Erlösten, Abgewaschenen, Erneuerten, Emsigkeit im Werke, und die Sorgfalt eines arbeitsamen Dienstes an, damit wir das, was wir ohne Anstrengung bekommen haben, mit Hülfe der Gnade (opitulante adiutorio) bewahren, indem der Apostel erinnert, Videte, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. Erkenne, daß die Grade der Berufung und Vollendung verschieden sind. Den Glauben erwartet er von den Kleinen, die Werke aber mit dem Glauben fordert er von den Erwachsenen, jedoch so daß er die Neigung des Glaubens den Fortschreitenden vermehrt, und den sich Bestrebenden als ein täglicher Helfer zur Seite steht.“ Die im 9ten Capitel vorkommenden Aeußerungen, nach welchen die Unterstützung der Gnade um so nöthiger ist, je schwächer die Freiheit des menschlichen Willens sey und je mehr sie ihre ursprüngliche Kraft verloren habe, sind schon oben bei der Darlegung der Theorie des Faustus vom freien Willen erwähnt worden. „Da selbst die Heiden,“ heißt es ferner daselbst, zu der Beurtheilung des Bösen oder Guten durch die ihnen eingepflanzte Freiheit geleitet werden, wie viel mehr kann der demüthige Christ durch die Freiheit seines Willens zum Guten gelenkt werden, da er sein Vermögen in die Kraft des helfenden Gottes setzt (qui possibilitatem suam in Dei adiutoris virtute constituit). — Wir stellen die Anstrengung der Gnade nicht gleich, sondern setzen ohne Vergleichung die Gnade voran.“ Nach dem zehnten Capitel haben wir die Ausübung und die Vollendung des Guten von Gott zu erflehen, und soll die pflichtmäßige Hingebung eine Belohnung unsers guten Willens seyn.

So viel nun auch in den bisher angezogenen Stellen von der Gnade geredet wird, so läßt sich doch alles von ihr Gesagte nur auf die äußere Gnade, durch welche die

sittliche Kraft im Menschen angeregt werden soll, beziehen. Von einer übernatürlichen Einwirkung auf den Menschen durch die Gnade Gottes, wodurch sein Verstand erleuchtet werde und sein Wille die Kraft bekomme, das Gute auszuüben, wozu gleichwohl die vom Faustus gegebene Darstellung der Schwäche des menschlichen Willens so dringende Veranlassung gab, ist nirgends die Rede.

Noch pelagianischer ist aber das, was wir in den folgenden Capiteln des ersten Buchs des in Rede stehenden Hauptwerks des Faustus über die Gnade vernehmen.

Hier heißt es im 11ten Cap.: „Der heilige Geist hat das heilige Gesetz und die heiligen Propheten (legis et prophetarum sacramenta), die Orakel der evangelischen Wahrheit der Welt zur Hülfe (in adiutorium) gegeben, und denjenigen, welche die göttlichen Vorschriften, unter Mitwirkung der Gnade, beobachten, das Himmelreich versprochen.“ Hätte Augustinus noch gelebt und diese Worte des Faustus gelesen, so würde er das, was er dem Pelagius, obgleich mit Unrecht, vorwarf, er verstände unter gratia, außer dem freien Willen selbst, nur lex, revelatio und doctrina, auch dem Faustus zum Vorwurf gemacht haben. Die Gnade erscheint in diesen Worten des Faustus allerdings nur als eine äußere, und die Mitwirkung der Gnade, deren er in diesem Zusammenhange erwähnt, scheint sich nur auf die Mitwirkung jener äußern Hülfsmittel der Gnade zu beziehen. Auch was er im darauf folgenden zwölften Capitel mit einer unbestimmten Allgemeinheit sagt, läßt die Annahme einer innern Gnade, einer Erleuchtung des Verstandes und Heiligung des Willens durch übernatürliche Einwirkung und Mittheilung der sittlichen Kraft, nach den vorangegangenen Aeußerungen, nicht erwarten. „Wann der Mensch durch die Gnade ein Gefäß der Ehre zu seyn angefangen hat, so ist dahin zu wachen, daß die empfangene Ehre unter der göttlichen Mitwirkung bewahrt werde. Die Gnade, welche den wandernden Sohn getroffen hatte, hat aufgenommen den zurückkehrenden. — Wie oft der Mensch zu dem Bessern, nach Verwerfung des Schlechten, sich unter Hülfe der Gnade (gratia iuvante) wendet, so oft wird aus einem Gefäße der

Unehre ein Gefäß der Ehre gebildet." — Im vierzehnten Capitel führt Faustus biblische Stellen sowohl für den freien Willen, als die Gnade an. Hier heißt es unter andern: „Dafür daß alles auf den Urheber der Gnade zu beziehen ist, lesen wir: qui docet hominem scientiam, oder Dominus illuminat caecos, und wiederum: Illumina oculos meos, ne unquam dormiam in morte, und beatus homo quem tu erudieris Domine et de lege tua docueris eum." — Hier ist von der Erleuchtung des Verstandes die Rede, ohne daß aber näher bestimmt wird, ob diese Erleuchtung eine übernatürliche Einwirkung durch's Wort Gottes, oder die Belehrung seyn solle, welche jedem Menschen durch die Lesung oder Anhörung desselben widerfährt. — Im siebzehnten Capitel heißt es: „Nemo, sagt Jesus, venit ad me, nisi pater, qui misit me, attraxerit eum. Wer ist so uneingedenk seines Heils, daß er sich erkühnte die Barmherzigkeit des Anziehenden zu läugnen? — Dieser göttliche Ausspruch tadelt vorzüglich den Menschen, welcher auf seine eignen Kräfte stolz ist, und auf seine eigne Anstrengung sich auf eine unfromme Weise etwas einbildet. Da der Eine Alles der eignen Anstrengung, der Andere Alles der Gnade beilegen zu müssen glaubt, so wird bei Beiden der griechische Ausspruch erfüllt: Nimietates et inaequalitates sunt similis improbitas, und es ergiebt sich als eine gleiche Unfrömmigkeit, wenn man Alles der alleinigen Gnade, oder wenn man Alles der alleinigen Anstrengung zuschreibt. Die richtige Denkart ist, wenn wir immer der Gnade die Anstrengung unterwerfen, und immer die Gnade mit der Anstrengung verbinden." Wie aber die Gnade auf den Menschen wirke, erfährt man auch hier nicht. Vorzüglich wichtig sind nun die folgenden Worte, in welchen sich Faustus über das, was er als das Werk der Gnade ansah, näher erklärt, und die Art, wie er sich das attrahere derselben dachte, deutlicher ausspricht, woraus sich aber auch ergiebt, daß er die Gnade blos auf die äußern Wirkungen derselben beschränkte.

„Ist der Mensch wie eine unempfindliche und rohe Materie von einem Ort zum andern zu bewegen und zu ziehen? Aber dem danebenstehenden und rufenden Herrn streckt der

Diener die Hand des Glaubens, durch welche er angezogen werde, entgegen und sagt: Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam. Und so verbindet sich jenes Beides, die Kraft des Anziehenden und die Neigung des Gehorchenden, so wie wenn ein Kranker aufzustehen unternimmt, und das Vermögen nicht dem Muthe folgt, und er deshalb bittet, daß ihm die Rechte dargereicht werde. Der Wille ruft, weil die Schwäche allein sich durch sich selbst nicht aufzurichten weiß. So ladet der Herr den Wollenden ein, er zieht an den Verlangenden, er richtet auf den sich Bestrebenden. Was heißt aber anziehen anders als predigen, als durch die Tröstungen der Schrift aufregen, durch Verweise erschrecken, das Begehrungswürdige vorhalten, das zu Befürchtende vorstellen, das Gericht androhen, die Belohnung verheißen? (Quid est autem attrahere, nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri?) Höre den Herrn, welcher nicht mit harten Seilen (duris nexibus), sondern mit den Händen anzieht, und mit den Armen der Liebe einladet. — Daher sagt er: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, damit Keiner, welcher ausgeschlossen ist, sich entschuldigen könne, da er überführt wird, geladen zu seyn. Denn obgleich der Herr vorher wußte, daß nicht Alle Gehorsam leisten würden, so hatte er doch Allen sowohl das Wollen als auch das Können geschenkt. — Wie es zur Gnade gehört, daß der Mensch angezogen wird, so gehört es offenbar zum Gehorsam, daß er folgt. — Aber derjenige, welchen du als einen Anziehenden erblickst, fordert durchaus einen, der seine Vorschriften beobachtet, damit derjenige, welcher gerufen wird, gleichsam durch eine Handhabe des Willens ergriffen und angezogen werden könne. Wenn du glaubst, daß er die Nichtwollenden anziehe, so legst du der himmlischen Gerechtigkeit das Gewicht der Ungerechtigkeit auf (caelesti iustitiae iniquitatis pondus imponis). Aber wenn er als ein solcher erfunden wird, wel-

cher die Nichtwollenden anzieht, wie vielmehr umfaßt er die Verlangenden, denn auch derjenige, welcher ohne Anstrengung scheint angezogen zu werden, wird dahin arbeiten, daß er dem Anziehenden anhange. Denn warum sind so viele gekommen und wieder zurückgegangen? Weil sie angezogen, in der Gnade, obgleich derjenige, welcher nach ihnen verlangte, sie rief, nicht haben beharren wollen (quia attracti, in gratia perseverare, desideratore vocante, noluerunt)."

Aus dieser Stelle geht hervor, 1) daß Faustus das attrahere der göttlichen Gnade, welches Augustinus auf die übernatürlichen innern Gnadenwirkungen bezog, von der äußern Gnade, d. h. von der Predigt des göttlichen Worts, den Ermahnungen, Aufforderungen, Drohungen und Bestrafungen der heiligen Schrift, verstand. 2) Daß dem Menschen, nach der Lehre des Faustus, der Wille angehöre, welcher mit einer Handhabe verglichen wird, womit die Gnade ihn ergreifen könne. Er ist ein Kranker, welcher aus eigner Kraft sich nicht emporrichten kann. 3) Obgleich man nun nicht sieht, wie ein bloßes Predigen, Ermahnen, Strafen, Drohen die fehlende sittliche Kraft des moralisch Kranken ersetzen kann, und Faustus dadurch leicht mit seiner eignen Theorie von der sittlichen Krankheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande in Widerspruch kommen dürfte, so sind wir doch nicht berechtigt vorauszusetzen, daß Faustus übernatürliche Gnadenwirkungen angenommen habe, da er selbst sich hierüber nicht erklärt; im Gegentheil immer nur der äußern Mittel, welche den Menschen sittlich aufrichten sollen, gedenkt. — Faustus dachte sich also, so viel sich aus seinen eignen Erklärungen abnehmen läßt, unter der Gnade keine übernatürliche Einwirkung derselben auf den Verstand des Menschen, sondern nur eine mittelbare Belehrung durch das göttliche Wort, keine übernatürliche Einwirkung auf den Willen, wodurch derselbe die ihm zur Ausübung des Guten fehlende Kraft erhalte, also keine subministratio spiritus sancti, wie Augustinus die Sache darstellte, sondern eine Anregung der dem Menschen beiwohnenden sittlichen Kraft. Diese sittliche Kraft bedarf nur einer Weckung und Anregung zum Guten.

Auch aus den übrigen noch anzuführenden Stellen ergiebt sich kein anderes Resultat.

So heißt es im 18ten Cap.: „So wie es Gottes ist, daß er auffordernd ermahne, so ist es dem Gehorsam des Menschen vorbehalten, daß er folge.“ Auch in dem zweiten Buche des in Rede stehenden Hauptwerks des Faustus ist immer nur von der äußern Gnade die Rede, wenigstens kommt nichts in demselben vor, was die Annahme innerer übernatürlicher Gnadenwirkungen nothwendig machte. „Durch die gerechte Güte unterstützt Gott.“ 2. „Daß sie glauben, ist eine Freigebigkeit der Gnade.“ 5. — Es wird dies in der Beziehung gesagt, als die Gnade die Gelegenheit zum Glauben verliehen hat. — Zur Erläuterung des Gleichnisses vom Kranken, der die Hülfe des Arztes bedarf, dient dasjenige, was Faustus hier über den Widerspruch und die Lästerungen der Juden gegen die Predigt Pauli nach Act. 13. sagt. „Du siehst, wie der Arzt die Heilmittel darreicht, und der Kranke sie verweigert.“ Hier ist doch offenbar nur von der Belehrung die Rede, welche den lästernden Juden durch die Predigt des Paulus werden konnte, die von ihnen aber verworfen ward. „Um ein Heilmittel zu geben, ist die Güte des Arztes sehr bereit, aber die Leidenschaftlichkeit (intemperantia) des Kranken widerspricht.“ — Merkwürdig ist die Aeußerung im 8ten Capitel: „Ich will erheben die Wohlthaten des Schöpfers, aber ich werde unendlich vorziehen die des Erlösers. Und ich werde deshalb nicht unbesonnen erscheinen, wenn ich bekenne, daß zuweilen in unsern Lebensverhältnissen (in dispositionibus nostris), zwar nicht in der Kindheit, aber doch in reifern Jahren, unser Wille nach der göttlichen Anordnung den besondern und aus einer hinzukommenden Freigebigkeit hervorgehenden Gnadenerweisungen vorangeht.“ Was Faustus unter den besondern Gnadenerweisungen verstand, denen der menschliche Wille vorangehen soll, lehren die biblischen Stellen, welche er gleich darauf anführt. „Wir lesen im Evangelio, daß der Herr sagt: Quid tibi vis faciam? und wiederum: Vis fieri sanus? Du siehst, daß nicht eher das Geschenk des Heils verliehen wird, als nach dem Verlangen des Willens ge-

fragt wird. Aber auch wann man zur Taufe kommt, wird zuerst nach dem Willen des Hinzukommenden gefragt, damit die Gnade des Wiedergebärenden (regenerantis) nachfolge." Auch das vom Cassian zum Beweise, daß der Gnade zuweilen der menschliche Wille zuvorkomme, gebrauchte Beispiel des Hauptmanns Cornelius wird vom Faustus angeführt. „Da bei'm Hauptmann Cornelius der Wille der Gnade zuvorkam, so kam auch die Gnade der Wiedergeburt" durch die Taufe „zuvor." Gegen den Vorwurf des zu großen Selbstvertrauens und des Tugendstolzes, welcher dem Faustus von augustinisch Gesinnten vielleicht gemacht war, vertheidigt er sich so. „Es schmeckt hier, wie ich glaube, nichts nach Eigendünkel (nihil hic, ut opinor, redolet praesumtionis), da ich auch dies unaufhörlich behaupte, daß ich Gott den Willen selbst schuldig bin, vorzüglich da ich in allen seinen Bewegungen auf das Werk der Gnade sowohl den Beginn des Anfangens, als auch das Letzte der Vollendung beziehe (vel [30]) inchoationis initia, vel consummationis extrema)." Unter den inchoationis initiis dachte sich Faustus die vocationem Dei, der zu folgen oder nicht zu folgen von dem Willen des Menschen abhange; unter den consummationis extremis aber den Erfolg der Handlungen. Dies sieht man aus dem Folgenden. „Abraham, welcher mitten aus dem Heidenthum hervorging, wird nicht allein mit seiner ganzen Familie zum Heil gerufen, sondern auch zum Vater vieler Völker, nach dem Zeugnisse der Wahrheit selbst, gemacht. Zur Güte Gottes gehört es, daß er gerufen wird, zum eignen Willen, daß er bereitwillig gehorcht. Auch Hiob hätte ohne Freiheit des Geistes dem auf ihn eindringenden Feinde nicht widerstehen können, sondern er verbindet die Größe des Herzens mit der Hülfe des Beschützers. Und so zeigt die Gerechtigkeit des Belohnenden die Hingebung des Kämpfenden. In dem geistigen Kriege scheint so der Kampf zu der Anstrengung des Menschen zu gehören, wie auf Gott der Erfolg zurückgeführt wird." Im

30) Vel; vel ist hier so viel als et, et, wie dies selbst bei Classikern, z. B. bei'm Nepos nicht ungewöhnlich ist.

zehnten Capitel heißt es in Beziehung auf die in dem Propheten Jonas erzählte Bekehrung der Stadt Ninive, welche gegen die Absicht des Propheten erfolgte: „Jene große Stadt ward durch die Belehrung des Jona nicht weise, nicht durch seine Ermahnungen bekam sie die Einsicht, ihr Heil zu suchen. Der Prophet belehrte nicht das Volk, sondern er erschreckte es, und er verhieß nicht Barmherzigkeit, sondern er verkündigte den unabänderlichen Ausspruch. Gleichwohl glaubte jene Stadt, wie geschrieben ist, gegen Hoffnung zur Hoffnung (contra spem in spem), und sie selbst versprach Heilmittel, die ihr gewissermaßen untersagt waren, und Gott selbst dann sehr gefallen haben würden, wann sie sie, nachdem sie ihr verheißen worden, gesucht hätte. Diese Heilmittel werden deshalb zuweilen von dem Herrn zurückgehalten, damit sie mit desto größerer Anstrengung erstrebt und bewahrt werden. Zugleich wird durch die Schwierigkeit sie zu erhalten, indem die göttliche Freigebigkeit sich verbirgt, der Glaube geprüft, das Bestreben (ambitus) geübt, und das Ganze bewirkt das innere Feuer (ignis interior), welches von Gott dem Menschen eingesenkt (insitus) und von dem Menschen unter dem Beistande der Gnade Gottes genährt worden ist (ab homine cum Dei gratia nutritus).“ Die Anlagen zum Guten, die sittliche Kraft, der ignis interior, sollte in dem Menschen selbst seyn, und diese sittlichen Anlagen sollten von dem Menschen unter dem Beistande der Gnade, die hier keinesweges als eine übernatürliche Einwirkung dargestellt wird, ausgebildet werden. „Jenes Volk zeigt also, daß Gott dasjenige, was zum Heile des Menschen erforderlich ist, durch die Einrichtung des Geschöpfs in den Menschen gesetzt habe, und daß vor den Geschenken des Erlösers die Gaben des Schöpfers immer in der vernünftigen Creatur wirksam gewesen sind. Von dem höchsten Schöpfer sind sie zwar durch die Natur vorher eingepflanzt [31]), müssen aber durch die Gnade bekräftigt werden. Durch die Gnade, sage ich, zu

---

31) Nicht praescita, welches hier gar keinen Sinn geben würde, sondern praesita, von praeserere, ist hier unstreitig zu lesen.

deren Zeit das Heil der verflossenen Jahrhunderte vollendet werden sollte, da das Gesetz theils des Buchstabens, theils der Gnade nicht zur Vollkommenheit geführt hat." Die Gnade, das heißt hier, die Veranstaltung Gottes zu unserm Heile durch Christum, sollte also dasjenige vollenden, was das Naturgesetz und das mosaische Gesetz unvollendet gelassen hatte. — „Es ist also anhaltend (iugiter) zu arbeiten," heißt es ferner, „aber von der Gnade nicht abzuweichen, und zu sagen: Deus in adjutorium meum intende. Selbst das Wort adiutorium erfordert die Pflicht des Arbeitenden. Der Ausdruck adiutorium zeigt also zwei an, den Wirkenden und Mitwirkenden, den Bittenden und Versprechenden, den Anklopfenden und Oeffnenden, den Suchenden und Vergeltenden. Dies allein ist das Unsrige, daß wir, die wir nach unserer Schwachheit nicht tüchtig sind, wenigstens durch unser ungestümes Verlangen und Anklopfen (quaerendi et pulsandi importunitate) gefallen." Was hier unter Gnade verstanden wird, bezieht sich, dem Zusammenhange nach, auf die Vergebung der Sünden und die Belohnungen, welche dem Frommen in einer künftigen Welt zu Theil werden sollen. Dieser Gnade muß der Wille des Menschen im Verlangen und Anklopfen vorangehen. Auch erklärt sich hier Faustus gegen die bei einem gänzlichen Verderben des Menschengeschlechts allerdings consequente augustinische Annahme einer nicht auf die Würdigkeit des Menschen Rücksicht nehmenden Gnade. So heißt es unter andern: „Derjenige welcher sagt, daß der Mensch von dem mächtigsten und gerechtesten Schöpfer so gemacht ist, daß der eine der Linken ohne eigenes Vergehen, blos durch den Antrieb des Vorhersehens Gottes, zugeeignet, der andere zur Rechten, ohne daß seine Verdienste erforscht sind (indiscussis meritis), gezogen werde, behauptet offenbar dies, daß die Anordnungen sowohl des Schöpfers als auch des Richters ungeregelt oder ungerecht sind (inordinatas vel iniquas esse dispositiones et factoris et iudicis)." Ein meritum des Menschen, in so ferne es den sittlichen Werth desselben bezeichnet, nahm Faustus also allerdings an, wie sowohl aus dieser, als auch aus andern Stellen, vorzüglich aber

aus dem 2ten Cap. des in Rede stehenden zweiten Buchs hervorgeht, wo er die Ordnung des Vorhersehens Gottes durch die folgenden Verdienste der Menschen bedingt seyn läßt. Nur wollte er nicht, wie wir bereits gesehen haben, daß dieser sittliche Werth Ansprüche von Seiten des Menschen begründete, da der Mensch durch ein sittliches Verhalten nur seine Pflicht erfülle, und dafür keine Belohnung zu fordern berechtigt sey. Er ermahnte deshalb zur Demuth, und suchte dem pelagianischen Tugendstolz entgegen zu wirken. — Ein meritum de congruo, aber kein meritum de condigno ward also, wenn man sich scholastisch ausdrücken will, vom Faustus angenommen.

Hiemit sind nun noch einige Stellen in den Reden des Faustus an die Mönche zu vergleichen, in welchen er indessen die mönchische Ansicht von dem Werthe äußerer religiöser Handlungen zur Erlangung der Seligkeit hin und wieder mehr hervortreten läßt, als dies in seinen übrigen Schriften der Fall ist.

In der zweiten Rede §. 3. heißt es in Bezug auf die verderbten Mönche: „Auch an solchen, meine Brüder, ist nicht zu verzweifeln, da Gott mächtig ist auf euer Gebet den Funken der Reue (scintillam compunctionis) anzuzünden, und alle Freude der Welt, gleichsam die Dornen und Disteln der Gottlosigkeit, durch ein heilsames Feuer zu verzehren.“ Und im §. 4. „Betet also, geliebteste Brüder, nicht allein daß euch Gott eine gute Ausdauer zu verleihen geruhe, sondern auch daß diejenigen, welche nachlässig sind, sich endlich aus der Grube des Stolzes erheben, und den Stricken sich entwinden mögen. Denn wenn auf euer Gebet, und indem ihr mit Liebe rathet, diejenigen, welche lau und nachlässig sind, sich werden gebessert haben, so wird der Herr euch einen doppelten Lohn wegen eurer und ihrer Besserung [32]) ertheilen. Denn so wenig diejenigen, welche gut sind, dürfen sich gleichsam über ihre Verdienste erheben, als diejenigen, welche nachlässig sind, an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln;

32) Statt correptione ist hier unstreitig correctione, so wie in der folgenden Periode statt correptionis correctionis zu lesen.

sondern jene sollen mit Demuth die Güter Gottes (Dei bona) bewahren, und diese mit großer Reue um so schneller zur Buße oder zu den Mitteln der Besserung fliehen, weil derjenige, welcher gut ist, sobald er anfängt stolz zu seyn, wird erniedrigt werden, und derjenige, welcher stolz ist, sobald er sich erniedrigt, durch die Barmherzigkeit Gottes wird erhoben werden (sublevabitur). Nur lasse er sich nicht mehr vom härtesten Joche drücken, und nicht länger durch eine zu große und gefahrvolle Verstellung bei'm Beharren in der Sünde verhärten; sondern fliehe schnell zur Gnade Gottes, damit er in sich keine Spur der Sünde zurücklasse. Am besten wird der noch warmen Wunde ein erweichender Umschlag (malagma) oder ein Heftpflaster (fibula) aufgelegt, weil, wenn die Neigung wieder aufzustehen sich schnell an den himmlischen Arzt wendet, keine Spur der Sünde bei dem Gefallenen zurückbleiben kann, weil unter der Hand des allmächtigen Arztes sowohl die Krankheit schnell schwindet, als auch der Kranke geschwinde geheilt wird." Wie aber diese Hülfe dem Kranken von der göttlichen Gnade ertheilt, wie die Reue gewirkt werde u. s. w., ob blos durch äußere Mittel, die Verkündigung des Wortes Gottes, Ermahnungen, Warnungen, Tröstungen u. s. w., darüber erklärt sich Faustus nicht. Innere übernatürliche Einwirkungen der göttlichen Gnade auf den Verstand und den Willen des Menschen werden auch hier nicht erwähnt. Wir sind daher auch nicht berechtigt, sie vorauszusetzen. — In der vierten Rede heißt es in Beziehung auf die guten Werke, denen er einen großen Werth beilegte, wobei er aber doch des Beistandes Jesu Christi gedenkt: „Laßt uns uns zu dem Bessern wenden, indem die Mittel in unserer Gewalt sind. Laßt uns den Tod vertilgen, indem wir der Sünde absterben. Laßt uns hier das Leben durch Verdienste des Lebens erwerben, indem unser Herr Jesus Christus uns Hülfe leistet (Hic vitam vitae meritis comparemus, praestante Domino nostro Iesu Christo)." Vom Apostel Petrus heißt es in der sechsten Rede §. 2.: „Wer kann dem Ruhm seiner Verdienste auch durch noch so große Beredsamkeit gleichkommen?" Auch wird daselbst von ihm gesagt,

daß er durch Schätzung der Verdienste eines Jeden (singulorum merita censendo) ihm das Himmelreich entweder aufschließe oder zuschließe. Vom Apostel Paulus heißt es im 3ten §., daß er, zur Belohnung seiner Tugenden, über menschliche Verdienste hinaus in den dritten Himmel entzückt himmlische Geheimnisse erfahren habe. — Hiemit steht nicht im Widerspruch was Faustus in der oben unter 5. angeführten Rede über die Unzulänglichkeit menschlicher Bestrebungen, um Ansprüche auf Belohnungen zu begründen, und über das Mißverhältniß der menschlichen Tugend zu dem Reichthum der göttlichen Güte sagt. Hier heißt es unter andern: „Laßt uns jenen Ausspruch festhalten, et sanctus adhuc sanctificetur, damit wir täglich Verdienste hinzufügen, und uns in keiner Hinsicht etwas zu Gute thun (nec de nobis aliquid praesumamus), weil alles was wir sind Gott angehört. Laßt uns daher seyn unermüdet im Werke Gottes wegen der ewigen Belohnung, und laßt uns täglich nach dem Bessern streben. Selbst die Begierde zu ergreifen, selbst die Gewohnheit fortzuschreiten rufe uns immer zu etwas Größerm auf, und wo Gott die Hingebung der Seele wahrnimmt, wird er eine um so heftigere Neigung (affectum) einflößen; je heißer unser Bestreben ist, desto größer wird seine Hülfe seyn; je mehr Sorgfalt wir anwenden, desto mehr Ruhm wird er hinzufügen. Qui habet, dabitur illi et superabundabit, und an einer andern Stelle sagt er: posui adiutorium super potentem. Gnade geht also aus Gnade hervor (gratia ergo de gratia nascitur), Fortschritte dienen Fortschritten und Verdienste machen Verdiensten Platz, damit, je mehr jemand zu erlangen angefangen hat, er desto mehr zu erlangen sich bestrebe, und je begieriger jemand aus den Gütern der Weisheit geschöpft hat, er desto mehr zu schöpfen begehre.“ u. s. w.

Fassen wir nun alles zusammen, was wir von der Vorstellung des Faustus über die göttliche Gnade, mit Berücksichtigung und treuer Darlegung der vorzüglichsten Stellen aus seinen Schriften, so wie sie in der Zeitfolge höchst wahrscheinlich hervortraten, bisher erwähnt haben, so dürfte sich die Theorie desselben in dieser Hinsicht genauer auf folgende Puncte zurückführen lassen.

1. Die göttliche Gnade ist von dem weitesten Umfange. Alles was wir sind, haben und besitzen, kommt von Gott. Daher ist auch die menschliche Freiheit als ein göttliches Gnadengeschenk zu betrachten, und das Naturgesetz als die erste Gnade (prima gratia) anzusehen.

2. Die göttliche Gnade, welche sich in der Erlösung der Menschen durch Christum offenbarte, nahm nur in so ferne auf das Verhalten der Menschen Rücksicht, als sie den Glauben im Allgemeinen (compendium fidei), d. h. das Fürwahrhalten, daß Jesus der Erlöser der Menschen sey, forderte. Dieser Glaube ist die nothwendige Bedingung zur Aufnahme in's Christenthum, und der Theilnahme an den Wohlthaten desselben.

3. Durch die Taufe, welche auch eine gratia ist, wird der Getaufte frei von der Zurechnung der Erbsünde, er bedarf aber zur Ausübung des Guten der täglichen Unterstützung der göttlichen Gnade.

4. Bei der Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit müssen zwei Abwege wie die Scylla und Charybdis vermieden werden, die eine darf die andere nicht aufheben. Nicht Alles darf der Gnade, aber auch nicht Alles der Freiheit zugeschrieben werden. Beide wirken vereint. Der Wille des Menschen wirkt (operatur), die Gnade wirkt mit (cooperatur), hilft (opitulatur) und begleitet (comitatur). Der geschwächte Wille des Menschen verhält sich zu der göttlichen Gnade wie der Kranke, der die Hülfe des Arztes begehrt. Er streckt ihm die Hand des Glaubens entgegen.

5. Die göttliche Gnade bedient sich der Mittel dem Menschen zu helfen, und erst durch sie wird er zum geistigen Menschen gebildet. Sie ladet ein den Wollenden, zieht an den Verlangenden, richtet auf den Strebenden. Das Anziehen besteht darin, daß dem Verlangenden das göttliche Wort gepredigt, er durch die Tröstungen der heiligen Schrift aufgerichtet, durch Verweise (increpationes) geschreckt wird. Das Begehrungswürdige wird ihm gezeigt, so wie das zu Fürchtende vorgehalten, das Gericht wird gedroht und die Belohnung verheißen.

6. Da der bloße Wille des Menschen unwirksam ist, um das Gute anzufangen, so ist in dieser Beziehung die göttliche Gnade als die Anfängerin alles Guten zu betrachten. Nur muß der Mensch folgen, gehorsam seyn, seine eigne Kraft anwenden, und durch Glauben und unter dem Beistande der Gnade zu verrichtende gute Werke sich die Vergebung seiner Sünden erwerben. Denn Niemand wird wider seinen Willen von der Gottheit gezogen, sondern die göttliche Gnade bedarf des menschlichen Willens gleichsam als einer Handhabe, woran sie den Menschen fassen und ziehen kann. Dieser gute Wille und die Anwendung der Kraft macht den Werth des Menschen aus. (Meritum de congruo.) Verdienst ist er nur in so ferne zu nennen, als hier die sittliche Freiheit des Menschen in Betracht kommt, nicht in so ferne das Verdienst der Pflicht entgegengesetzt wird, und durch unser Rechtverhalten Ansprüche auf Belohnungen begründet werden sollen. So sehr nun aber auch die eigne Kraft des Menschen thätig seyn muß, so hängt doch der Erfolg unserer Handlungen nicht von uns, sondern von Gott ab.

Anmerk. Was die Tugenden der Heiden betrifft, so urtheilte Faustus über sie selbst günstiger als Cassian. Der Heide hatte das Naturgesetz, und daß er diesem folgen konnte, bedingte seine Zurechnungsfähigkeit. In den letzten drei Capiteln des zweiten Buchs de gratia et libero arbitrio kommen mehrere hieher gehörende Stellen vor. „Warum werden die außer dem Gesetz Gestellten," heißt es im 8ten Capitel, „anders als Ungläubige angeklagt, als weil sie das Gesetz der Natur, mit welchem der Glaube verbunden ist, nicht haben beobachten wollen? Weshalb wird Unglaubigkeit (incredulitas) anders vorgeworfen, als weil das Vermögen zu glauben vorhanden war? Die Beschaffenheit des freien Willens macht es also, daß der Glaubende belohnt, und der Ungläubige (incredulus) verdammt wird." Im 9ten Cap.: „Wenn du fragst, woher den ungelehrten Völkern bei jener angebornen Wildheit die Sünde? Woher anders als durch die Bewegung der Seele und die Zustimmung des Gemüths? — Wenn du dich selbst prüfst, hat nicht das zagende Gewissen erinnert, daß du nicht sündigen sollst? Und so können die Menschen sich selbst nicht verbergen, indem das Gewissen ihnen ein Zeugniß giebt, indem die Gedanken sich unter einander anklagen, oder auch entschuldigen." Auch über die Seligkeit der dem Naturgesetz gefolgten Nichtchri-

sten erklärte sich Faustus im 7ten Capitel: „Wer mag bezweifeln, daß unzählige Familien Abel's, welche Gott gefielen und mit der Freiheit des Willens begabt waren, auch aus den Nichtchristen sind selig geworden? (et ex gentibus fuisse salvatas)." Man vergleiche die schon erwähnte Verdammung einer entgegenstehenden Behauptung von Seiten des Lucidus, und was in der Darstellung der Ansicht des Faustus von der Prädestination noch wird erwähnt werden.

V. Was nun die Lehre des Faustus über die göttliche Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß betrifft, so ergiebt sich schon aus demjenigen, was bis jetzt von seiner anthropologischen Ansicht über die Beschaffenheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande und das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade gesagt ist, daß er jene Vorherbestimmung Gottes durch die sittliche Beschaffenheit des Menschen bedingt seyn ließ. In der Darstellung dieses Verhältnisses war Faustus besonders ausführlich, und zeigte darin eine besondere Präcision. „Wir haben," sagt er in der sogenannten professio, „die Frage von dem Vorherwissen und der Prädestination so ziemlich ausführlich erörtert, damit dasjenige, was für dunkel gehalten ward, langsamern Köpfen klarer gemacht würde."

In dem Briefe an den Lucidus stellt Faustus es als den ersten Satz auf, den er mit der catholischen Kirche anzunehmen habe, daß er mit der Gnade des Herrn die Anstrengung des getauften Christen immer verbinde, und denjenigen, welcher die Prädestination mit Ausschluß der Bemühung des Menschen behaupte, eben so wie die Lehre des Pelagius verabscheue. Weiterhin heißt es: „Anathema demjenigen, welcher lehrt, der Mensch werde durch Gottes Vorhersehung in den Tod gestürzt (per Dei praescientiam in mortem deprimi hominem). Anathema demjenigen, welcher sagt, daß derjenige, welcher verloren geht, nicht bekommen habe, woher er selig werden könne, man möge dies nun von einem Getauften, oder von einem Heiden in einem solchen Alter verstehen, da er glauben konnte und nicht wollte. Anathema demjenigen, welcher sagt, daß das Gefäß der Unehre nicht sich erheben könne, damit es sey ein Gefäß der

Ehre." Dagegen stellt er es als Lehre der catholischen Kirche auf, wie schon bei der Lehre von der Gnade gezeigt ist, daß derjenige, welcher verloren gehe, durch die Gnade habe gerettet werden können, wenn er derselben den Gehorsam nicht versagt hätte u. s. w. Und in dem Widerrufe des Lucidus heißt es: „Ich verdamme mit euch die Meinung desjenigen, welcher sagt, daß das Vorhersehen Gottes den Menschen gewaltsam zum Tode treibe, oder daß diejenigen, welche umkommen, durch den Willen Gottes umkommen; welcher sagt, daß Einige zum Tode angewiesen (deputatos), Andere zum Leben prädestinirt worden; welcher sagt, daß von Adam bis auf Christum Keiner von den Heiden durch die erste Gnade Gottes, das heißt, durch das Gesetz der Natur, in Hoffnung der Ankunft Christi sey selig geworden." Dagegen behauptete er jetzt, daß der Gerettete in Gefahr sey, und daß der Verlorne habe gerettet werden können; daß derjenige, welcher in der heiligen Schrift salvator omnium hominum, maxime fidelium, dives in omnibus, qui invocant illum, genannt werde, wolle, daß Keiner umkomme; und daß nach dem Verhältnisse und der Ordnung der Zeiten Einige durch das Gesetz der Natur, welches Gott in Aller Herzen geschrieben habe, in Hoffnung der Ankunft Christi seyen selig geworden. Doch sey vom Anfange der Welt an Niemand anders als durch die Vermittelung des Bluts Jesu Christi von der Erbsünde und deren Strafe befreiet worden (ex initio mundi ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis non absolutos). In Bezug auf die zu Arles versammelte Synode sagt Faustus in der angeführten, an den Metropoliten von Arles Leontius gerichteten professio, daß dieser zum Heil aller gallischen Kirchen ein Concilium versammelt habe, um den Irrthum der Prädestination zu verdammen (in condemnando praedestinationis errore). Es wird die Prädestinationslehre also geradezu ein Irrthum genannt.

Auch in den Büchern de gratia et libero arbitrio wird die absolute Prädestination auf's eifrigste bestritten, und sogar für eine Blasphemie erklärt. I. 4. heißt es: „Sie sagen, daß bei den gegenseitigen Zuständen diese sich der Tod

aneigne, jene das Leben sich zuspreche. Wenn dies derjenige sagt, welcher behauptet, daß der Eine schon bei seiner Entstehung verloren, der Andere durch die Prädestination erwählt sey, so siehe, auf welchen Irrweg er in seiner gottlosen Ueberzeugung geräth. Denn was sagt er anders, als daß Keiner von Beiden der Hülfe des Gebets bedürfe. Den zum Leben vorher Bestimmten wird es nämlich nicht nothwendig seyn, den dem Tode Zugesprochenen wird es nicht nützen können. — Wenn der Eine zum Leben, der Andere zum Verderben angewiesen ist, so werden wir nicht als zu Richtende geboren, sondern als schon Gerichtete." — Cap. 12. „Warum wird jener geehrt, und dieser verachtet? Offenbar deshalb, weil auch dieser Gott verherrlichen konnte, der ihn gelästert hat, und jener ihn verachten konnte, der ihn geehret hat, weil derjenige, welcher dem Herrn seinem Gott gefallen wollte, auch konnte ihm nicht gefallen wollen, und derjenige, welcher ihm nicht gefallen wollte, ihm konnte gefallen wollen. Und glaube nicht, daß die Natur hier den Unterschied macht, der Mensch selbst ist es, welcher nicht will. Jeder in Christo Wiedergeborne also" d. h. hier, jeder Getaufte „wird, wenn er nicht vorher ein Gefäß der Bosheit durch eigene Schuld gewesen ist, ein Gefäß des Anstoßes und des Zorns nicht seyn können. Und im Gegentheil wird er zuvor ein Gefäß des Gehorsams seyn, damit er ein Gefäß der Barmherzigkeit werde, und damit, indem die Ursachen vorangehen (praecedentibus causis), der Urtheilsspruch des gerechten Richters nachfolge. — Wann der Mensch aus einem guten ein böser, oder ein guter aus einem bösen zu werden durch den freien Willen strebt, so wird der von Gott gegebene freie Wille geändert (corrigitur), es wirkt nicht die Kraft der Prädestination (non vis praedestinationis operatur)." — Cap. 16. „Gesetzt daß, wie eine vorschnelle Gottlosigkeit lästert (quemadmodum abrupta blasphemat impietas), Einige zum Tode außersehen (praeordinati), Andere zum Leben prädestinirt zu seyn scheinen, so hatte Christus keine Ursache zu kommen, und es war für ihn keine Nothwendigkeit zu sterben, welche gleichwohl seine Gnade fand. Das neue Heilmittel konnte

nichts wirken, wenn schon vor Jahrhunderten eine alte Bestimmung die menschlichen Dinge festgestellt hat (praefixit). Weil aber eine Schicksals-Ueberzeugung (fatalis persuasio), welche die Gewalt eines zwingenden Vorherwissens in sich schließt, gänzlich zu verwerfen ist (omnimodis respuenda est), so hat er um so mehr das Gesetz gegeben" u. s. w. Im zweiten Capitel des zweiten Buchs setzt Faustus den Unterschied zwischen praedestinatio und praescientia mit großer Klarheit auseinander. „Das Vorherwissen und die Prädestination Gottes verstehen diejenigen schlecht, welche behaupten, daß daher die Ursache der menschlichen Handlungen entstehe. Zuerst müssen wir einsehen, was von einer Sache abhange oder aus ihr hervorgehe. Nicht deshalb wird der Mensch irgend etwas thun, weil ihn das Ansehen des Vorherwissenden zwingen wird, sondern vielmehr bringt die Freiheit und der Wille des vorhergekannten Menschen Gott die Beschaffenheit seines Vorherwissens hinzu (Deo praesciendi ingerit qualitatem libertas praesciti hominis ac voluntas). Deshalb wird nicht durch die Gewalt des Vorhersehens dem Menschen die Ursache des Sündigens auferlegt, sondern es entsteht vielmehr die Ordnung des Vorherwissens aus den nachfolgenden Verdiensten der Menschen. Das allgemeine Vorherwissen also, welches bei Gott über den Zustand der ganzen Welt Statt findet, entsteht aus der Macht, aber es entlehnt in Rücksicht des Zustandes des Menschen die Eigenschaften und Arten des Vorherkennens von dem Anschauen der menschlichen Thätigkeit. Aber du entgegnest Gott und sagst: O Herr, wie habe ich das Gute ergreifen können, da du vorher gewußt hast, daß ich böse seyn werde? Dem ist nicht so. Etwas anders ist was Gott will, etwas anders was Gott verstattet. Er will demnach das Gute und verstattet das Böse, er weiß beides vorher, er unterstützt das Rechte durch seine Güte, er verstattet das Unrechte nach dem freien Willen des Menschen. Von dem Seinigen ist es, daß er Gnade ertheilt, von dem Deinigen, daß er die Schuld (offensam) vorher erkennt. Und daher kommt es, daß er bei den Schuldigen unaufhörlich dasjenige verhindert, was er vorhersah. Niemals

würde er vorschreiben, daß sich die schlechten Neigungen der Menschen auf das Bessere wenden sollten, wenn er wüßte, daß dieselben nicht verändert werden könnten, und deshalb wird dir die göttliche Vorsehung der Sache gemäß (consequenter) antworten: O Mensch, ich habe dich nicht zu einem solchen gemacht, der, wie ich vorher wußte, du seyn wirst. Ich habe dich nach dem Gesetze meiner Gerechtigkeit zu einem Guten gebildet, und habe dich als einen Schlechten nach der darauf folgenden Sträflichkeit deiner Gesinnungen (pro consecutura voluntatum tuarum iniquitate) vorhergesehen. Wo nicht der Antrieb, sondern die Zustimmung zu sündigen der Gegenstand der Klage ist, ist nicht der Schöpfer, sondern der Uebertreter in Schuld. Wenn du, o Mensch, sagt Gott, auf den Schöpfer siehst, so hast du gut seyn können, wenn du auf den Vorherwissenden siehst, so hast du mich nach der Folge deiner Handlungen angetrieben, daß ich in dir einen Bösen vorher erkannte. Aber du entgegnest: Das Vorherwissen und die Prädestination menschlicher Handlungen und Verdienste stellt die Ursachen fest und bringt sie hervor. Dem ist nicht so, vielmehr wird aus dem Ursprunge des menschlichen Willens die Art des Vorhersehens abgeleitet. Daß aber Einige sich durch die Verkehrtheit ihrer Denkart leiten lassen, und glauben, daß ihre Handlungen in dem Vorherwissen ihren Anfang nehmen, das geht aus einem eigenthümlichen Gemüthsfehler und einer unverbesserlichen Halsstarrigkeit hervor, indem sie sich stellen, daß sie den Leidenschaften entgegenkämpfen, und glauben, daß sie das nicht können, was sie nicht wollen. Sie nennen die Gewohnheit zu sündigen das Gesetz eines unabwendlichen Uebels. Ferner aber sagst du, daß die Werke und Neigungen der Menschen nach dem Winke und dem Antriebe des himmlischen Vorherwissens ihren Anfang nehmen. Dem ist nicht also. Vielmehr erkenne, daß das Vorherwissen Gottes aus dem Stoffe menschlicher Handlungen den Anfang nimmt. Was Gott über uns vorherwissen und vorher anordnen muß, so weit es die Zukunft betrifft, liegt in dem Fortschritte und dem Rückschritte des Menschen." Im dritten Capitel fährt Faustus mit Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen

praescientia und praedestinatio fort. „Etwas anders ist es vorherwissen, etwas anders vorherbestimmen. Das Vorherwissen sieht vorher was geschehen wird, und darauf bestimmt die Vorherbestimmung das zu Vergeltende (retribuenda). Jenes sieht die Verdienste vorher, diese ordnet vorher die Belohnungen an. Das Vorherwissen bezieht sich auf die Macht, die Prädestination auf die Gerechtigkeit. Das Vorherwissen subsistirt (subsistit) durch eine fremde Handlung, die Prädestination aber durch ihr eignes Urtheil. Jenes offenbart die schlechte Handlung (manifestat facinus), diese verdammt sie; jene ist eine Zeugin, diese eine Richterin. Wann jene die Rechtssache (causam) verkündet hat, verkündet diese das Urtheil. Von dem Vorherwissen wird das, was das unsrige ist, entdeckt, von der Prädestination das, was" (Gottes) „ist, vorbereitet. Und auf diese Weise entscheidet die Prädestination nichts, wenn nicht das Vorherwissen erforscht hat. Die Stelle des Auges vertritt aber die Kraft des Vorhersehens, sie sieht dasjenige, was sich dem Blicke darstellt. Glaubt man, daß derjenige das gethan habe, von dem man weiß, daß er es wahrgenommen habe? Die Augen sehen nicht dasjenige, was sie selbst inwendig wirken, sondern was ihnen von außen dargeboten wird. Wenn sie zufällig (forte) einen Sündigenden erblicken, so wird, wie ich glaube, das Laster nicht demjenigen, welcher es sieht, sondern demjenigen, welcher es begeht, zugeschrieben werden. Auf diese Weise wird jedes Vergehen zu der Verschuldung nicht des Vorhererkennenden, sondern des Vorhererkannten gehören. So sieht auch Gott vor dem Tage des Menschen dasjenige vorher, was nicht von ihm, sondern von dem Menschen zu thun ist. Und wie der Stoff (materia) des Existirenden bewirkt, daß ihn die Schärfe des Auges betrachtet, nicht aber das Auge macht, daß die zu sehende Sache entsteht; so fordert auch das Vorhersehen Gottes nicht, daß dasjenige entstehe, was aus den Verdiensten der Menschen hervorgehen wird, aber es eilt den Ereignissen voran. — Gesetzt das Vorherwissen treibe an, ist denn derjenige, welcher einen Sünder vorhersieht, selbst die Ursache der Sünde? Gott sieht den Ehebruch vorher,

entflammt er deshalb selbst die Gebeine und das Mark mit dem Feuer der unreinen Wuth (obscoeni furoris)? Gott kennt den Todtschläger vorher, führt er deshalb selbst den verwirrten Sinnen die thierischen Bewegungen zu? Schärft er selbst das Schwerdt des Blutgierigen, um die That zu vollziehen? Er kennt den Gottlosen vorher, treibt er deshalb selbst den Geist des Thörichten zu profanen Opfern an? Hat man ihn für den Urheber der Dinge zu halten, deren Bestrafer er ist? und hat man anzunehmen, daß derjenige die Zustimmung des gefesselten Willens zum Bösen treibe, der nicht einmal dem Teufel erlaubt hat, einen wider seinen Willen anzutreiben? Der Wille ist es, welcher das Verbrechen wirkt, der Wille ist es, welcher Hülfe verdient." So suchte Faustus die Begriffe vom Vorherwissen und Vorherbestimmen aufzuklären, und entkräftete schon damals einen Beweis für die unbedingte Prädestination, den Augustinus von dem allmächtigen Vorherwissen Gottes entlehnte, und der in neuern Zeiten so oft mit dialectischer Gewandtheit wiederholt ist.

VI. Endlich lehrte Faustus die Allgemeinheit der Erlösung, und trat auch dadurch der particularistischen Theorie des Augustinus entgegen. Christus hat durch seinen Tod die ganze Menschheit erlöset — dies war die Ansicht des Faustus, welche sich in vielen seiner Schriften ausdrücklich ausgesprochen findet.

In dem Briefe an den Lucidus: „Anathema demjenigen, welcher sagt, daß Christus nicht für Alle gestorben sey" u. s. w. Und in dem Widerrufe des Lucidus: „In Folge der neuen Beschlüsse des ehrwürdigen Concilii verdamme ich mit euch die Behauptung desjenigen, welcher sagt, daß Christus der Herr, unser Erretter, den Tod nicht für das Heil Aller übernommen habe." Dagegen bekennt er: „daß Christus Gott und unser Erretter, so viel den Reichthum seiner Güte betrifft, das Lösegeld des Todes für Alle bezahlt habe, und daß er, welcher ist der Erretter Aller, vorzüglich der Gläubigen, und welcher reich ist für Alle, die ihn anrufen, wolle, daß Keiner verloren werde." Hiezu noch der Zusatz, den wir bei'm Canisius, auch bei'm

Mansi finden: „Und weil man in so wichtigen Dingen seinem Gewissen genügen muß, so erinnere ich mich früher gesagt zu haben, daß Christus nur für diejenigen, von welchen er vorher gewußt, daß sie glauben würden, in die Welt gekommen sey, indem ich den Aussprüchen des Herrn folgte, in welchen er sagt: Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et animam suam redemtionem dare pro multis; und: Hic est calix sanguinis mei Novi Testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum; oder dem Ausspruche des Apostels: Sicut semel statutum est hominibus mori, ita et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. Nun aber bekenne ich gerne nach dem Gewicht der heiligen Zeugnisse, welche reichlich in den göttlichen Schriften gefunden werden, nachdem mir durch die Gelehrsamkeit der Väter ihr Verständniß geöffnet ist, daß Christus auch für die Verlornen in die Welt gekommen sey, und daß diese wider seinen Willen verloren sind. Denn es ist nicht recht, daß der Reichthum der göttlichen Güte und die göttlichen Wohlthaten sich auf diejenigen beschränken, welche scheinen gerettet zu seyn. Denn wenn wir sagen, daß Christus nur denen Heilmittel gebracht habe, welche erlöset sind, so werden wir die Nichterlösten loszusprechen scheinen, welche wegen der verachteten Erlösung nothwendig bestraft werden müssen." De grat. et lib. arb. I. 4. „Wenn wir sagen: Alles ist das Werk der Gnade, aber der Schöpfer und Erlöser Aller bietet und reicht sie Allen dar zum Heile, so sind jene, welche so weit von dem Pfade der Frömmigkeit abweichen, so kühn zu erwiedern: Der Heiland hat sie nicht Allen gegeben, weil er nicht für Alle gestorben ist." Das ganze 16te Capitel dieses Buchs ist der Widerlegung der Annahme gewidmet, daß Christus nicht für Alle gestorben sey. „Sie sagen, daß unser Herr Jesus Christus das menschliche Fleisch nicht für das Heil Aller angenommen habe, und nicht für Alle gestorben sey. Dies verabscheuet gänzlich die catholische Kirche. — Gleichwie wir Alle auferstehen, obgleich wir nicht Alle verwandelt werden, so bezeugen wir, daß der Herr unser Erlöser mit der Wohlthat der allgemeinen Barmherzigkeit gekommen sey, obgleich der Un-

glaube, weil er nicht gewollt, sie nicht angenommen hat. Denn zu jeder Zeit hat derjenige Gott gefunden, der ihn gesucht hat, und der ihn nicht gefunden, hat ihn nicht gesucht. Weil die Schicksals-Ueberzeugung, welche die Gewalt der zwingenden Vorsehung einführt, gänzlich zu verwerfen ist, so hat er auch das Gesetz gegeben und in den mittlern Zeiten Propheten erweckt.“ Vergl. Cap. 17. „Derjenige ist in der That gottlos, welcher behauptet, daß die Barmherzigkeit nicht Allen ertheilet, nicht Allen verliehen werde.“ II. 4. „Wie er seine Sonne aufgehen läßt über Gute und über Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, so hat er Beide ohne Unterschied mit dem Lichte der Vernunft versehen, mit der Ehre seines Bildes bekleidet, zu der Gnade der Erlösung allgemein berufen.“

Uebrigens theilte auch Faustus die Ansicht des Augustinus, welche damals die kirchliche war, daß das Erlösungswerk Christi keinesweges auf seinen Versöhnungstod zu beschränken sey. In dem unter Nr. 5. angeführten sermo ad Monachos heißt es: „Christus steigt zu uns vom Himmel herab, nicht allein damit er uns erlösete durch das Lösegeld des Todes, sondern auch damit er uns erbaute durch das Beispiel seines Lebens, und wir mit ihm sagen: Ego non veni facere voluntatem meam, sed etc.“

Dies sind die Meinungen des Faustus über die in Frage stehenden anthropologischen Lehren. Fassen wir nun den ganzen anthropologischen Lehrbegriff desselben zusammen, so ergeben sich folgende kurze Sätze als die Hauptlehren.

1. Der Mensch erfreute sich in seinem ursprünglichen Zustande gewisser physischer Vorzüge und unter diesen der körperlichen Unsterblichkeit. Er besaß ferner Weisheit, hatte Kenntniß von Gott und seinem Gesetze, und war frei von der erblichen moralischen Ansteckung. Die Fortpflanzung der Nachkommen durch Zeugung würde auch im Paradiese, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, Statt gefunden haben, aber ohne sinnliche Lust. Eben deshalb fand auch keine Scham bei der Nacktheit der Glieder Statt. — Der Bewohner des Para-

dieses hatte ferner ungeschwächte Freiheit des Willens. Das Ebenbild Gottes, welches der Mensch an sich trug, bestand in Unsterblichkeit der Seele, Weisheit und Gerechtigkeit.

2. Der erste Mensch ward durch den Teufel zum Ungehorsam gegen Gott verführt. Er sündigte.

3. Dies war die ursprüngliche Sünde, welche sowohl für den ersten Menschen selbst, als auch für seine Nachkommen theils physische, theils moralische Folgen hatte. Die körperliche Unsterblichkeit, so wie die sittliche Unschuld ward verloren. Die Erbsünde ging durch Adam auf das ganze menschliche Geschlecht über, und ward durch die sinnliche Lust bei der Zeugung fortgepflanzt. Sie theilte sich nicht nur dem Körper, sondern auch der Seele mit, welche gleichfalls der Körperwelt angehört. Durch die Erbsünde ist die Freiheit des menschlichen Willens zwar nicht aufgehoben, aber doch geschwächt, und die Herrschaft des Menschen über seinen Körper verloren. Daher entstand auch die Scham über seine Nacktheit. — Durch die Taufe wird der Mensch von der Erbsünde, der Zurechnung nach, befreit.

4. Bei der Frage über das Verhältniß der durch den Fall Adam's geschwächten Freiheit des Menschen zur göttlichen Gnade sind zwei Abwege zu vermeiden. Bei der Ausübung des Guten darf nicht Alles der Freiheit, aber auch nicht Alles der göttlichen Gnade zugeschrieben werden. Beide wirken vereint. Die göttliche Gnade bedient sich des ihr entgegenkommenden Willens des Menschen und stärkt denselben zur Ausübung des Guten durch die Predigt des göttlichen Worts, durch Belehrung, Verheißungen und Drohungen. Die Freiheit des Willens wirkt daher, aber die Gnade wirkt mit. Ohne diese würde der Mensch bei der durch die Erbsünde geschwächten Willenskraft nicht fähig seyn das Gute anzufangen, noch weniger es zu vollenden.

5. Die Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß ist bedingt durch die sittliche Beschaffenheit des Menschen, welche Gott vorhersieht. Durch das Vorhersehen bestimmt er aber nicht die Handlungsweise des Menschen. Eine unbedingte Prädestination ist Gotteslästerung.

6. Die Erlösung Christi ist allgemein. Christus ist für die ganze sündigende Menschheit in die Welt gekommen und gestorben.

Dreizehntes Capitel.

Ueber das Characteristische des Systems des Faustus und die philosophische und exegetische Begründung desselben.

Die Aufgabe, welche Faustus sich gestellt hatte, war die nämliche, welche Cassian zu lösen versuchte, nämlich die göttliche Gnade neben der menschlichen Freiheit zu vertheidigen, und also den gefährlichen Klippen, der Scylla und Charybdis, wie Faustus sich nicht unpassend ausdrückte, sowohl des Pelagianismus als des Augustinismus zu entgehen. Er stellte hiebei wohl nicht blos seine Lehre vor, sondern man kann ihn mit Recht als den Repräsentanten der damals in Gallien allgemein verbreiteten Denkart betrachten. Vergleichen wir indessen den Faustus mit dem Cassian, so ergeben sich einige Verschiedenheiten, die vorzüglich im Folgenden bestehen dürften.

1. Cassianus näherte sich in der Lehre von der jetzigen Beschaffenheit des Menschen mehr dem Pelagius, Faustus mehr dem Augustinus. Faustus behauptete ausdrücklich ein originale peccatum, welches Cassian sogar zu nennen Bedenken trug. Nur einmal findet sich in Cassian's Schriften dieser Ausdruck, und noch dazu, indem er ex concessis disputirt. Auch erkannte Faustus den nexus originalis ausdrücklich an, obgleich er das Sündigen der ganzen Menschheit in dem Einen Adam nicht so hervorhebt, wie Augustinus, und den Grad der Verschuldung mit allen daran haftenden Folgen bei weitem nicht so groß seyn läßt, als dieser es wollte.

2. Dagegen näherte sich Cassianus in der Lehre von der Gnade mehr dem Augustinus, von welchem sich Faustus in dieser Beziehung, vielleicht mehr als es sich mit seiner Theorie von der geschwächten Freiheit des Menschen vertrug,

am weitesten entfernt. Von einer übernatürlichen Einwirkung der göttlichen Gnade auf den Menschen ist bei ihm überall nicht die Rede, sondern er scheint die Hülfe, welche dem Menschen durch die Gnade zu Theil werden soll, auf die Anregung der dem Menschen einwohnenden sittlichen Kraft durch das göttliche Wort beschränkt zu haben.

3. Wie Cassian über die Vorherbestimmung und den Umfang der Erlösung dachte, läßt sich eigentlich nur mehr aus den von ihm aufgestellten Prämissen von der Freiheit und der sittlichen Beschaffenheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande schließen, als daß er seine Ansicht darüber vollständig sollte dargelegt haben. Dagegen ist gerade dieser Punct vom Faustus mit großer Ausführlichkeit und schärferer Bestimmung, als die übrigen Lehren, behandelt.

Die Gründe, auf welche Faustus sich stützte, waren theils philosophische, theils biblische, ohne daß er jedoch beide von einander sollte getrennt haben, so wie überhaupt, wie bereits bei'm Cassian gezeigt ist, im kirchlichen Alterthum eine Trennung zwischen Vernunft und Offenbarung, als zwei verschiedenen Erkenntnißquellen, nicht Statt fand. Die Belehrungen, welche dem Menschen zu Theil werden, sind unmittelbare Belehrungen Gottes. Diese fand man in der Schrift. Sie als vernunftmäßig darzustellen, bemühten sich sowohl Orthodoxe als Häretiker. Augustinus philosophirte so gut als Pelagius. Ja er philosophirte so sehr, daß man ihn als den Philosophen unter den Theologen mit Recht ansehen kann.

Daß Faustus sich der augustinischen Grundansicht von dem gänzlichen Verderben des Menschen mehr näherte als Cassian, dazu mochte ihn wohl die kirchliche Lehre vorzüglich bestimmen. Ein rationaler Grund hielt ihn aber zurück, die Freiheit des Menschen gänzlich aufzugeben, denn alsdann hätte ja auch die Zurechnungsfähigkeit des Menschen aufgegeben werden, und consequenter Weise das absolute Decret, vor welchem sein moralisches Gefühl sich so sehr sträubte, und welches ihm als eine Gotteslästerung erschien, zugegeben werden müssen. Ist der Mensch auch noch so verderbt, so muß ihm doch einige Freiheit gelassen werden,

durch deren Anwendung oder Nichtanwendung die göttliche Vorherbestimmung bedingt wird. Daß Faustus aber über die Gnade sich nicht einmal pelagianisch äußerte, ist allerdings befremdend, und dürfte ihm leicht als Inconsequenz angerechnet werden. Daß diese Lehre in seinen Schriften nur nicht vollständig von ihm vorgetragen sey, läßt sich nicht annehmen, da wir ja ein Werk in zwei Büchern über die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit von ihm besitzen.

Der Schriftbeweise, deren sich Faustus bediente, ist bei Auseinandersetzung seines Lehrbegriffs schon im Allgemeinen gedacht worden. Doch verdient hierüber, so wie über die von ihm gebrauchten philosophischen Beweise noch Folgendes bemerkt zu werden.

Daß der Tod eine Folge der Sünde Adam's sey, also nicht in dem ursprünglichen Zustande des Menschen Statt gefunden habe, suchte er außer den bereits angeführten Stellen noch zu beweisen aus Sap. 1. Deus mortem non fecit, Sap. 2. Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. De grat. et lib. arb. I. 1. Bei der Anführung der Drohung in der Genesis, In quacunque die comederitis — morte moriemini, bemerkt eben daselbst Faustus: „Wenn die Gnade des Gebenden nichts verliehen hat, was hat denn die Ungunst (offensa) des Verdammenden weggenommen? — Daß die Ewigkeit dem Menschen anvertraut gewesen sey, bezeugt selbst der Neid des Feindes.“ Aus Röm. 6, 23. „Dadurch daß Pelagius sagte, Adam sey sterblich geschaffen, stellte er den Tod in die erste Ordnung des Geschöpfs, der doch, wie es ausgemacht ist, zur Strafe der Uebertretung im dritten Grade auferlegt ist. Denn der Mensch ist ein Werk Gottes; die Sünde ist das Werk des Teufels, der Tod ist die Strafe der Sünde. Denn der Apostel hat nicht gesagt: voluntas Dei mors, sondern stipendium peccati mors.“ Ebendas. — Daß die imago et similitudo Dei, nach welcher der erste Mensch geschaffen wurde, nicht auf die menschliche Natur des künftigen Erlösers, wie damals der Versicherung des Faustus zufolge sehr Viele annahmen, zu beziehen sey, sondern auf die Gerechtigkeit, Weisheit und Ewigkeit, womit der dreieinige Gott die Welt geschaffen habe, sucht er im 7ten Cap.

des 2ten Buchs de gratia Dei et libero arbitrio aus mehrern Gründen mit großer Ausführlichkeit zu beweisen. Faustus bemerkt hier zuerst, daß der früher Geschaffene unmöglich nach dem Bilde eines noch nicht Existirenden könne geschaffen seyn. Eher könne man der Zeitfolge gemäß annehmen, daß der erste Adam auf den zweiten Adam sein Bild hinübergesandt habe. Ueberdem würde auch die Würde der ersten Unschuld dadurch verlieren, wenn der Unbefleckte nach dem Bilde desjenigen sollte gebildet seyn, welcher die Flecken des Sündigenden heilen, und der erste Mensch schon ein Bild an sich tragen sollte, welches an die zu begehende Sünde erinnerte. Es würde dadurch, wie Faustus meinte, schon der Fall des menschlichen Geschlechts geweissagt seyn. — Dieser Grund ist allerdings auffallend, sobald man auf die höhere Entstehung der menschlichen Natur Christi Rücksicht nimmt. Dem Faustus schien aber das Geschaffenseyn nach der menschlichen Natur Christi schon eine Erinnerung an den nachfolgenden sündigen Zustand der Menschen zu enthalten, und er wollte diese Erinnerung von der Schöpfung des ersten Menschen durchaus entfernt wissen. „Es ist daher der Vernunft gemäßer," setzt Faustus hinzu, „daß bei dem Menschen, dem in der Aehnlichkeit von Gott eine Sache der Gnade, nicht der Natur überliefert wird, das vielmehr Ebenbild (imago) genannt werde, was von dem Frühern und Höhern angenommen wird, und daß richtiger geurtheilt werde, daß von der Wahrheit die Aehnlichkeit verliehen sey, welche gleichwohl mit Recht der Vater seinem von ihm gezeugten Sohn (filio naturali) mittheilt. Dann muß auch das genauer erwogen werden, daß unser Herr Jesus Christus in der ersten Zeit von dem Seinigen das Bessere verlieh, in der zweiten aber von dem Unsrigen das Schlechtere annahm. Und deshalb setzte der Schöpfer, als er uns aus nichts bereitete, sein Ebenbild hinzu; als aber der Wiederhersteller uns Verlorne wieder bereitete (reparavit), nahm er die Gestalt des Knechts an, wie der Apostel sagt: formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus homo. Gesetzt wir sind nach jener Gestalt des äußern Menschen gebildet worden, an dessen

Gliedern Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Gefühl ist, was für Ehre oder Gnade wird es seyn, wenn wir an dem Bilde Theil nehmen, welches, wie wir wissen, uns größten Theils mit den Thieren gemein ist? Ein schwerer Irrthum findet daher bei denen Statt, welche glauben, daß der erste Mensch von der unkörperlichen Dreieinigkeit nach dem gebildet sey, welcher von der Maria genommen werden sollte." Noch einen andern Grund zur Widerlegung dieser Meinung führte Faustus aus der Persönlichkeit des Vaters und des heiligen Geistes an. „Nicht der Vater und der heilige Geist sollte mit dem Kleide des Fleisches und mit der Gestalt des Menschen bekleidet werden, damit er gleichsam nach dessen Bilde als nach dem seinigen auf das Geschöpf des ersten Menschen die Grundzüge übertrüge und Glieder bildete, um sagen zu können: **Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem quam sumturi sumus ex virgine.** Daher wird aus der Aehnlichkeit der Gottheit hergeleitet, was die Dreieinigkeit im Allgemeinen dem Menschen mittheilt." Auch bemerkte Faustus, daß, wenn auch der Sohn Gottes allein den Menschen geschaffen hätte, man doch nicht sagen könne, daß der erste Mensch das Bild des zweiten Adam's angenommen habe. „Da die vereinte Trinität sagt: **faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,** vertauschend den Singularis mit dem Pluralis, und wiederum den Pluralis mit dem Singularis: **Et fecit Deus hominem ad similitudinem suam, ad imaginem Dei fecit illum;** so liesest du, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und auf welche Auctorität nimmst du dir heraus gegen die göttlichen Aussprüche zu behaupten, daß er nach der Gestalt des Knechts gebildet sey? Da nun dieses Bild von dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiste verliehen wird, so hat ohne Zweifel die einzige Gottheit der drei Personen dem ersten Menschen die Würde ihres Bildes beigelegt."

Zum Beweise für die Erbsünde führte Faustus die Erlösung Christi an **de grat. et lib. arb. I. 1.** „Indem Pelagius die Erbsünde (**peccatum originis**) läugnet, nimmt er überhaupt den Grund weg, weshalb der Erlöser gekommen ist. — Dadurch daß er die erbliche Fessel (**originale vinculum**)

läugnet, räumt er die Gnade des Wiederherstellers weg [33]. — Das Gefäß der Erwählung" (der Apostel Paulus) „zeigt auf das deutlichste den Grund der Erlösung und verkündigt ihn in den Worten (Röm. 5, 6. 7.): Quid enim quum adhuc infirmi essemus, Christus pro impiis mortuus est? vix enim pro iusto quis moritur. Das heißt: Wenn die Gerechtigkeit auf der Erde die Oberhand gehabt hätte, so würde vom Himmel nicht das Heilmittel gesandt seyn. Aber daß die einzige Gesundheit (unica sanitas) herzukam, erforderte die allgemeine Schwäche." Den pelagianischen Einwurf gegen die Erbsünde, welchen auch Augustinus zu entfernen versuchte, daß, wenn die Taufe von der Erbsünde befreie, diejenigen, welche von zwei Getauften geboren würden, von der Erbsünde frei seyn müßten, da jene nicht dasjenige den Nachkommen überliefern könnten, was sie selbst nicht an sich trügen, sucht Faustus im 2ten Cap. zu beantworten. „Es giebt," sagt er daselbst, „zwei Geburten. Durch die eine wird die Sünde vermittelst der Lust des Zeugenden übermacht, durch die andere wird die Heiligung vermittelst der Adoption des Wiederzeugenden geschenkt. Wie unvernünftig (inrationabilis) und frevelhaft (plena iniquitatis) ist der Einwurf, daß die Eltern das ihren Nachkommen nicht überliefern konnten, was sie selbst nicht hatten! Du willst nicht, daß sie auf die Nachkommen übertragen, was der Natur angehört, und willst, daß sie ihnen gleichsam als von dem Ihrigen ertheilen können, was der Gnade angehört? Von dieser Natur sagt der Apostel (Eph. 2, 3.): Eratis natura filii irae. Mit Recht können sie nicht gleichsam als von dem Eigenen geben, was sie von oben und von außen empfangen haben. Auf die unklugste Weise glaubt Pelagius, daß den Kindern durch die Eltern die Reinheit der Unschuld gegeben werde. Zu der Verrichtung der Eltern gehört nicht die zweite Geburt. Er will, daß das die Pflicht des Men-

33) Anstatt gratiam reparatoris exacuat, was gar keinen Sinn giebt, muß unstreitig gelesen werden grat. repar. evacuat; eben so ist in der vorhin angeführten Stelle aus de grat. et lib. arb. II. 7. anstatt: cum filio naturali pater communiat zu lesen cum filio naturali pater communicat.

schen sey, was die Gabe Gottes ist, damit gleichsam nach einer erblichen Ordnung durch die Nachkommenschaft der Menschen sich das verbreite, was offenbar außerhalb der menschlichen Substanz ist. Daß aber die Erbsünde auch von getauften Eltern durch den Ursprung des Fleisches auf die Kinder übergehe, ist unbezweifelt, indem wir täglich mit dem Propheten sagen (Ps. 51, 7.): Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea. So wie auch der Apostel bezeugt, daß jene unheilbare Sünde (insanabile piaculum) von Einem auf Alle übergegangen sey (1 Cor. 15.)." Durch die Zeugung sollte sich aber die Erbsünde mittheilen, weil in der sinnlichen Lust sich der Ungehorsam, welcher der Anfang des ganzen Verderbens sey, zeige. — Hier kommt Faustus auch auf den Einwurf, welcher bereits dem Augustinus von Seiten der Pelagianer gemacht war, daß bei der Annahme der durch Zeugung fortgepflanzten Erbsünde die Ehe etwas Verwerfliches seyn müsse. „Dem ist nicht also," erwiedert Faustus. „Die Einsetzung der Ehe nahm ihren Anfang aus dem Segen, die Erzeugung des Verderbens aus der Uebertretung. Indessen ward das Geschenk der Ehe noch im Paradiese von dem Schöpfer zugestanden, ihr Gebrauch nahm aber erst außerhalb des Paradieses seinen Anfang. Die Sünde war in der Mitte zwischen der Zeugung und Begierde. Was die göttliche Vorschrift bestimmt hat, das lobe ich, was die menschliche Uebertretung hinzugefügt hat, das verwerfe ich. Eben so wie wenn Jemand durch einen schwarzen Flecken ein schneeweißes Kleid beschmutzt, so mißfällt nicht das Kleid, sondern der Flecken. Er hat nicht den Gebrauch des Kleides, aber wohl die Schönheit desselben verloren. Ohne Zweifel würde die Zeugung keusch und rein gewesen seyn, wenn nicht die sündliche Uebertretung dazwischen getreten wäre. Aber das Fleisch, welches dem Fluch übergeben war, hat das unbefleckte Ehebett befleckt, und der Hauch des Stolzes hat die einfache Zuneigung verderbt (simplicem corrupit affectum), und hat wie den Vorzug der Unsterblichkeit, so die Gabe der Reinheit verloren. Nicht getadelt wird die hochzeitliche Würde (nuptialis gratia), son-

dern das Unrecht der unreinen Begierde (obscoenae passionis). Nicht das Gold trifft der Vorwurf, sondern dasjenige, was der Betrug der Bosheit dem feinsten Golde hinzugefügt hat, so wie den Geist des Pelagius, welcher zu bessern Bestrebungen von Gott erschaffen war (ad meliora studia a Deo conditum), mit dem Unheil bringenden Verderben der Urheber der Bosheit angesteckt hat."

Für seine Ansicht von der Materialität alles Geistigen, die Gottheit ausgenommen, trug Faustus in seinen Schriften manche Beweise vor. In dem Briefe an den Benedictus Paulinus heißt es in Beziehung auf die Engel: „Was ist es anders als etwas Körperliches, was von den obern Orten herabgestürzt seine Stelle verlassen hat? was ist es, das seinen Sturz gefühlt hat? was ist es, das der ewigen Flamme unterworfen zur Strafe vorbereitet wird?" Dann fährt er fort: „Aber auch selbst der selige Lazarus, welcher nach den Zungen der dienenden Hunde (post linguas famulantium canum) von den Händen der Engel aufgenommen ward, und von dem wir lesen: factum est, ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae, lehrte, daß seine Seele körperlich sey, indem sie in den Schooß Abraham's, d. h., in den entfernten und seligen geheimen Aufenthalt durch den Dienst der Engel getragen ward. Von seiner Seele sagt ferner der heilige Prophet (Ps. 102.) educ de carcere animam meam, d. h. aus der Enge der körperlichen Fremde (hospitii corporalis). Daher ist es unwiderlegbar, daß ein Geschöpf, welches theils von den Pfeilen der Sünden verwundet wird, theils bis zu der Ehre des göttlichen Ebenbildes in seiner Beschaffenheit verändert emporgetragen werden wird, sich Gott und den Engeln, von welchen es ergriffen und getragen werden kann, als körperlich darstellen müsse." In dem unter I. e. angeführten Briefe beruft sich Faustus für seine Meinung von der Körperlichkeit der Geister auch auf den Hieronymus. „Wie wir in einer gewissen Abhandlung des Hieronymus lesen, globos siderum corporatos esse spiritus arbitrantur (nonnulli eruditissimi Patrum). Und an einer andern Stelle: Si angeli coelestia corpora ad comparationem Dei immunda esse dicuntur,

quid putas homo aestimandus?" Auf den Einwurf, daß die Seele deshalb nicht körperlich sey, weil sie nicht örtlich (localis) sey, und keine Qualität und Quantität habe, erwiedert Faustus, daß, wenn diese Voraussetzungen richtig wären, er ihre Unkörperlichkeit zugeben müsse, daß aber, wenn er gezeigt habe, daß sie durch Quantität begränzt und durch einen Ort eingeschlossen werde, auch ihre Körperlichkeit keinem Zweifel unterworfen sey. Diesen Beweis sucht er nun auf folgende Weise zu führen. „Wie sollte sie nicht örtlich seyn, da sie von Gliedern umschlossen und durch Eingeweide umwickelt, durch bloße Bewegungen umherschweifend, durch die Beschaffenheit ihrer Substanz eingeschlossen wird? Wenn du deshalb annehmen zu müssen glaubst, daß die Seele nicht örtlich sey, weil sie sich durch Entfernungen den Sinnen entzieht, und durch Gedanken getragen wird, so muß man zuerst bemerken, daß etwas anders sey der Zustand der Seele, etwas anders die Afficirung des Gedankens, welcher durch die Seele entsteht. — Denn wann sie ihren lieben Abwesenden denkt, hat sie dann wie durch den Anblick selbst schon dem Verlangen genügt? Oder wann sie zum Beispiel die Gestalt des Petrus oder Paulus innerhalb der Geheimnisse des Geistes abbildet, hat sie dann sogleich die innersten Sitze des Paradieses, wo sie, wie wir wissen, sind, durchdrungen? Oder wenn sie sich, vermittelst des Lesens, die Flammen in dem Herzen jenes Reichen vorgestellt hat, ist sie deswegen schon in die Oerter der Qual, welche jedem unzugänglich sind, in die Tiefen der Unterwelt hinabgestiegen? Dies alles bildet sie sich entweder innerhalb der Geheimnisse des Herzens durch mancherlei Gleichnisse, oder wenigstens, wenn außerhalb des Sitzes der Seele der unstäte Gedanke von einer flüchtigen Bewegung getrieben umherschweift, hat sie dies örtlich gethan. Und sie mag sich entweder eine Stadt, oder irgend eine Gegend denken, so wird sie dort nur durch den verweilenden Sinn gefesselt, wohin sie durch die Absicht des Geistes gerissen wird. Sie kann sich etwas vorstellen (imaginari); alles zugleich umfassen (complecti) kann sie nicht. Wenn also die Seele Alexandrien oder Jerusalem gedacht hat, und wenn sie daselbst, wie du glaubst,

mit ihrer ganzen Gegenwart zugegen gewesen ist, so schildere sie uns die Lage der Oerter, die Gesichtszüge der Menschen, die Bewegungen und Handlungen der Völker. Aber dies selbst, daß ich jetzt mit euch rede, werde ich durch mein Bewußtseyn gewahr; daß ich zu euch gekommen bin, empfinde ich nicht. Denn wenn man in der That glaubt, daß die Seele mit ihren Sinnen sich bewege, so stellt sie sich auch denen, welcher sie sich erinnert, für sich mit ihren Gedanken dar. Siehe, in dem gegenwärtigen Augenblicke denke ich euch, und sehe euch mit dem erinnernden Geiste, und doch weiß ich nicht, was ihr überall vornehmt, ob ihr müssig seyd, oder euch mit Lesen und Gebet beschäftigt. Dies ist aber deswegen der Fall, weil ich zu euch mit der Zuneigung meines Herzens, nicht selbst mit der Wahrheit meiner Substanz komme. Denn die Natur unserer Seele besteht nicht in ihren Bewegungen, welche, wie wir empfinden, bald sehr gut, bald sehr schlecht sind. Wenn nämlich anzunehmen wäre, daß sie aus ihren Gedanken bestehe, warum beharrt sie selbst, wenn diese zuweilen verschwinden und vergehen, in ihrer Kraft und Munterkeit? — Wenn aus ihnen die Seele bestände, so könnte sie ohne Zweifel bei dem Vergehen derselben nicht übrig seyn. — Daß sie örtlich sey, dafür wollen wir ein anderes genügendes Beispiel vortragen. War nicht die Seele des Lazarus, so lange er lebte, innerhalb seines Körpers; als aber das Leben aufhörte, wanderte sie da nicht aus der Wohnung des Körpers, und als sie wiederum in den entseelten Körper zurückgeführt ward, kehrte sie dann nicht hervorgerufen dahin wieder zurück, von wo sie sich entfernt hatte? Dann siehst du sie gleichsam aus der gastlichen Wohnung (ex hospitii habitatione) vertrieben, und wiederum in dieselbe, aus der sie sich entfernt hatte, zurückgeführt; und doch behauptest du, daß sie nicht örtlich sey? Aber was rede ich von dem verweslichen Menschen? da derjenige, dessen Fleisch die Verwesung nicht gesehen, zwar eine unbefleckte, aber örtliche Seele besessen hat, welche er allerdings in sich gehabt hat, als er an das Kreuz geschlagen ist, und aus sich ohne Zweifel gelassen, als er im Grabe gelegen hat. Wie ist die nicht örtlich, welche das Fleisch

inne hat, welche das Leben verbindet, der Tod trennt? Gesetzt daß, wie du sagst, die Natur der Seelen die örtliche Nothwendigkeit nicht aufnimmt, so fehlen also auch in der Gegend des Paradieses diejenigen nicht, welche von dem Gefängnisse der Unterwelt umschlossen werden? Sage doch, wenn sie nicht örtlich sind, wie trennt denn die Sünder von den Versammlungen und den Zusammenkünften der Gerechten jenes gerechte Chaos durch eine traurige Dazwischenkunft, daß sie nicht von hier dort hinzutreten, und nicht von dort hieher hinüber wandern können? Ganz unwiderlegbar ist es, daß diejenigen, welche durch Räume gefesselt werden, durch Quantität begränzt sind. Hast du nun erkannt, daß die Seele örtlich ist, so gieb zu, daß sie körperlich sey. Sage mir, hat nicht selbst die Seele unsers glorwürdigen Erlösers die Welt verlassen, als sie zum Himmel gestiegen ist? — Ich aber würde selbst nicht einmal daran zweifeln, daß die Engel örtlich sind, von denen es gewiß ist, daß sie bald durch die Leere der Luft getragen werden, bald zu dem Irdischen sich herablassen, welche die himmlische Rede als hinaufsteigend und herabsteigend in der Vision des Patriarchen beschreibt. Allerdings könnten sie, wenn sie nicht örtlich, sondern überall wären, durch das Hinaufsteigen und Herabsteigen nicht zugegen seyn und sich wieder entfernen. Selbst der heiligste Gabriel, welcher bezeugt, daß er vor dem Herrn stehe, als er verkündete, daß der Herr des Himmels den Eingeweiden der Maria eingegossen werden sollte, und als er unter den Augen der den Herrn Gebährenden stand, war ohne Zweifel vom Himmel entfernt, er überflog nicht das Meer, er erfüllte nicht die Leere des ungeheuern Luftraums, sondern nahm nur jenen Ort ein, an welchem er war. Da dem also ist, so ist alles, was einen Ort einnimmt, ein Körper. Ich weiß nicht, wie derjenige an das örtliche Gesetz nicht gebunden seyn sollte, welcher von einem Ort zum andern geschickt, und gleich einem Körper durch Bewegung und Hinzukommen getragen wird, durch die Last sinkt (descendit), durch die Beweglichkeit von einem Ort zum andern sich bewegt, geht, zurückkommt, sich entfernt, sinkt.“ — In diese Categorie des Materiellen bringt

Faustus auch hier den Lucifer, jedoch ohne ihn mit diesem Namen zu bezeichnen. „Auch jener, glaube ich, ist örtlich, welcher aus der Höhe gestürzt den dritten Theil der Sterne mit sich gezogen hat. Sage mir, wenn er keinen Körper hat, wie ist er bei jener Hinabstürzung hinuntergefallen? was sprichst du ihm eine körperliche Natur ab, dessen Untergang du nicht zu läugnen wagst? Und wenn, wie du sagst, er keinen Körper hat, so wird er nicht brennen; wo aber, als am Körper, wird er jenes Feuer empfinden, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln? Ich halte es für etwas Ueberflüssiges, daß gesagt werde, daß er in dem Aufenthalt jener Luft eine gewisse Dicke aus der Materialität der Elemente (de elementorum concretione) an sich gezogen habe. Sage mir, wenn er keinen Körper hat, wo konnte die Materialität haften, wo konnte jene unbekannte Dicke sich sammeln, wenn er nicht etwas Körperliches aus jener himmlischen Wohnung mit sich brachte? Einen fremden Körper wird er, wie ich sehe, zur Qual mit sich tragen. Daß es also ein Körper ist, erkenne auch aus seinem Zugeständnisse. Ein Körper ist es, welcher befleckt wird, welcher durch irgend etwas Hinzugekommenes eine Veränderung leidet. Jener einst Erstgeborne der Engel ist also nun der erste der Finsternisse und gleichsam Körperliche; er, der vorher schön war, ist nun ausgeartet; er, der einst durch einen himmlischen Glanz sich zeigte, ist nun durch das scheußliche Widrige der unterirdischen Sünde befleckt. Ein Körper ist es, welcher durch die Handlung vertrieben, durch Größe begränzt, durch Beschaffenheit verändert, durch Schmerz verzehrt wird." Aus diesen Argumenten zieht er nun endlich den an sich freilich unhaltbaren, zum Theil seltsamen, für die Bildungsstufe des Faustus aber sehr bezeichnenden Schluß, daß man die Seele etwas Körperliches zu nennen habe. Zugleich sucht er darzuthun, daß die entgegengesetzte Behauptung mit der würdigen Vorstellung von der Gottheit unvereinbar, also irreligiös sey. „Siehe, in welch ein tiefes Verbrechen man sich stürzt. Einmal, da von Gott dem Urheber des Ganzen gesagt wird, daß er alles der Zahl und dem Gewichte nach gemacht habe, wird die Seele als eine Ausnahme von der

Materie der ganzen Natur gehalten, welche nicht körperlich, und nicht örtlich ist, wenn sie von keinem Orte eingeschlossen wird. Also ist sie allenthalben ausgegossen; sie soll in alles hineingehen, alles erfüllen, und allenthalben zugegen seyn. Auf diese Weise würde das Geschöpf mit seinem Schöpfer gleichgestellt, und die Schwäche mit ihrem Urheber, welche nun nicht für eine Sache Gottes, sondern für einen Theil Gottes zu halten wäre, verbunden. Siehe, zu welchen Irrthümern jene Behauptung führt. Zwar ist für uns alles, was über uns ist, unsichtbar; aber alles jenes ist, so wie es begreifbar ist, auch körperlich. Derjenige, welcher alles aus nichts gemacht hat, hat dasjenige, was er durch sein Werk eingerichtet (opere instituit), auch durch die Materie zu einem Körper gestaltet, und hat allen Dingen, zu welchen auch die Seele gezählt wird, auf gleiche Weise Qualitäten gegeben, wie er Gewicht und Zahl ausgetheilt hat. — Daher ist nur allein Gott unkörperlich, weil er auch unbegreiflich ist, und allenthalben ausgegossen, denn er hat von dem Körper keines Geschöpfs einen materiellen Anfang genommen. Und deshalb ist der Sohn gleich ewig mit dem Vater, weil er durch kein Werk geschaffen ist und durch keinen Anfang begränzt wird u. s. w."

Daß die menschliche Freiheit zwar geschwächt, aber nicht aufgehoben sey, sucht Faustus sowohl durch biblische Gründe, als auch durch Vernunftgründe darzuthun. So kämpft er im ersten Buche de grat. et lib. arb. gegen die augustinische Ansicht von der völligen Vernichtung der menschlichen Freiheit, und nennt sie geradezu Manichäismus. Im sechsten Capitel daselbst führt er die Worte des Apostels (1 Cor. 19.) an: Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. „Seht, der heilige Apostel, welcher schon Christo erworben, schon ein Gefäß der Erwählung geworden ist, legt keinesweges unter dem Namen der Vorherbestimmung und Gnade die Hände müssig in den Schooß, sondern mit den Wohlthaten Gottes verbindet er seine Bestrebungen, und sagt: Castigo corpus meum et in servitutem redigo. — Da dem also ist, so siehe ein, daß du nicht gegen irgend eine schwache Person, son-

dern gegen die Lehre des höchsten Apostels mit den Waffen eines gottlosen Irrthums auftrittst, und Christo, welcher in ihm redet, widersprichst. Und indem du den Dienst der Arbeit und die Ursachen des Betens wegnimmst, so erkenne, daß du die Thür des Heils dem menschlichen Geschlechte verschließest. Und indem du der Gottlosigkeit des Pelagius nicht zu entfliehen weißt, so siehe, daß du zu der unheilbringenden Lehre der Manichäer, welche den freien Willen gänzlich läugnen, hinneigest." Im achten Cap. heißt es: „Wenn dem also ist, und den Menschen von der Linken nicht die Kenntniß des Bösen zurückhält, und zu der Rechten nicht das Verlangen des Guten hintreibt, so wird er nicht in der Lage des Menschen, sondern des Thieres (pecudis) seyn. — Wenn der freie Wille gänzlich verloren ist, welcher allerdings in der Liebe der Unschuld, in der Wirkung der Gerechtigkeit, in der Heiligung des Körpers sich zeigt, wenn dieser freie Wille ganz und gar bei der Uebertretung des ersten Menschen weggenommen ist, wie lesen wir dann (Esai. 26.): Iustitiam discite, qui habitatis terram. Und wiederum (Hebr. 10, 38.): Iustus ex fide mea vivit; (Ps. 37, 9.) Iusti haereditate possidebunt terram; (Ps. 34, 16.): Oculi Domini super iustos, et aures eius in preces eorum? Ist die Unschuld gänzlich untergegangen, weil in dem ersten Grade der Besitzer derselben zu stehen verabsäumte? Ich glaube es nicht, weil geschrieben ist (Ps. 25, 21.): Innocentes et recti adhaeserunt mihi. Und wiederum (Ps. 24, 3. 4.): Quis stabit in loco sancto eius? innocens manibus, et mundo corde. Und wiederum (Ps. 84, 12.): Dominus non privabit bonis ambulantes in innocentia. Ist die Heiligung des Körpers für gänzlich verloren zu achten, weil den Gliedern, welche in dem rebellischen Sclaven ihre Unterwürfigkeit nicht beobachteten, die Würde der ersten Reinheit entzogen ist? Keineswegs, weil wir lesen (Röm. 12, 1.): Ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, placentem Deo. Und wiederum (3 Mos. 19, 2.): Sancti estote, quia ego sanctus sum." Zum Beweise für den freien Willen des Menschen auch nach dem Fall Adam's führt Faustus im 9ten Capitel noch mehrere biblische Stellen an. „Höre den Gesetzgeber über die

Freiheit des Willens disputiren, wenn er sagt (5 Mos. 30, 19.): Posui ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum, elige vitam ut vivas. Und wiederum (Ps. 119, 16.): Viam veritatis elegi, iudicia tua non sum oblitus. Siehst du, daß Niemanden hier drängt die Nothwendigkeit des Fatums und des auferlegten Verderbens, da ihm zusteht die Macht zu wählen? Denn die Vorherbestimmung zieht nicht auf eine Seite, wo die Wahl von beiden Seiten zugestanden ist. Ferner (Ps. 119, 173.): Fiat manus tua ut salvum me faciat, quia mandata tua elegi, das heißt: Es rief mich zwar auf die linke Seite die verderbliche Lust der Welt, aber auf die rechte zog mich die Nützlichkeit deiner Gebote. Da nun selbst die Nichtchristen (gentes) zu der Beurtheilung des Bösen und Guten durch das ihnen eingepflanzte Urtheil geleitet werden, wie vielmehr kann zu dem Guten geleitet werden durch die Freiheit seines Willens der demüthige Christ, welcher sein Vermögen (possibilitatem suam) in die Kraft des helfenden Gottes gestellt hat (in Dei adiutoris virtute constituit); zu welchem gesagt wird (Matth. 19, 21.): Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes. Und wiederum (Joh. 5, 6.): Vis sanus fieri? Im Bewußtseyn, wie viel der mächtige Schöpfer dem menschlichen Herzen verliehen habe, fragt er den Willen desjenigen selbst, welchen er heilen will. Denn auch an einem andern Orte tadelt er so den Wandel des Volks unter Zugeständniß der Freiheit des Willens (Esa. 43, 8.): Educ foras populum caecum, et oculos habentem, surdum, et aures ei sunt. Daß es taub und blind ist, gehört offenbar zur Hartnäckigkeit, nicht zur Natur. Und im Evangelio (Luc. 9, 23.) zeigt er offenbar, daß dem Menschen die Eigenschaft des guten Willens mitgetheilt sey. Si quis, sagt er, vult post me venire, abneget se ipsum sibi, et tollat crucem suam et sequatur me. Das heißt: Es ist meine Barmherzigkeit, daß du gerufen wirst, aber deinem Willen ist es überlassen, daß du folgest. Laßt uns sehen, ob Gott einen Menschen, um müssig zu seyn (per otium), zu sich einlade. Abneget, sagt er, se ipsum sibi, das heißt, wer böse ist, bestrebe sich gut zu seyn. Jeder wird aufgefordert, sich freiwillig zu bekehren, damit der Sünder nicht

etwa verzweifle, daß er gebessert werden könne. Si quis, sagt er, vult post me venire, abneget se ipsum sibi, das heißt, werde ein Anderer u. s. w." Auch auf den Einwurf, welcher aus Röm. 9., wo es unter andern heißt: Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, und aus den Worten des Erlösers Matth. 9.: Non veni vocare iustos, sed peccatores in poenitentiam, gegen die Freiheit des Willens gemacht werden konnte, antwortet Faustus im 10ten Capitel. Die paulinischen Worte bezog er auf den Menschen, welcher sich ohne die Hülfe Gottes selbst genügen wolle. „Zu demjenigen, welcher mit der Hülfe des Erbarmenden seine Bestrebungen verbindet, sagt er nicht, non volentis neque currentis, sondern redet zu ihm auf ganz andere Art. Sic, sagt er, currite, ut comprehendatis. Und wiederum: Tam bene currebatis, quis vos impedivit veritati non obedire? Wenn nicht auch der Wille des Laufenden zu erwarten ist, warum wird denn gesagt: ego sic curro, non quasi in incertum? und wiederum: Cursum consummavi, fidem servavi? — Derjenige umgiebt sich selbst mit der Finsterniß des Irrthums, welcher in der heiligen Schrift nicht die Personen oder die Ursachen zu berücksichtigen versteht. An dieser Stelle zügelt und unterdrückt der Apostel, welcher den Glauben der Heiden behauptet, den Stolz der Juden, welche sich Gerechtigkeit nach den Werken des Gesetzes anmaßten, und die Barmherzigkeit und Gnade Gottes verwarfen, welche suchend, wie der Apostel sagt, ihre Gerechtigkeit aufzustellen, der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen sind." In gleichem Sinne erklärte Faustus die Worte des Erlösers: Non veni vocare iustos u. s. w. Die auf ihre eigene Gerechtigkeit stolzen Juden sollte hier der Erlöser mit einer ironischen Wendung verdammen. „So wie er auch an einer andern Stelle den sich selbst rechtfertigenden Pharisäer verwirft, und den sich anklagenden Zöllner aufnimmt. Non veni, sagt er, vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam, das heißt, ich bin nicht gekommen zu rufen die Juden, welche sich nach dem Gesetze der Gerechtigkeit Vorzüge zueignen, sondern ich suche vielmehr die Heiden, welche nach dem Glauben der Sünder Buße bekennen.

Denn in Beziehung auf ihre Erhebung sagt er auch an einem andern Orte: Non est opus sanis medico, sed qui male habent u. s. w.“ In Rücksicht jenes Ausdrucks des Apostels non volentis, neque currentis fügt er noch hinzu: „Wie kann sich dies auf den Gläubigen und Christi Gesetzen Unterworfenen beziehen, zu welchem gesagt wird: Et in lege Domini fuit voluntas eius; si quis vult post me venire; voluntarie sacrificabo tibi Domine; qui voluerit animam suam salvam facere, perdet illam, et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet illam? Siehe, ein wie großes Werk des Verlierens und Findens des Lebens er in den Willen des Menschen stellt. Und deswegen schloß er so: Filius enim hominis venturus est in gloria patris sui et tunc reddet unicuique secundum opera sua. Bemerke, daß der Verleiher der Gnade, indem er sagt, opera sua, das Heil des Menschen nicht in die Vorherbestimmung des Schöpfers, sondern in die Wirksamkeit des Dienenden stellte. Daher wird hier nicht die Beschaffenheit der Menschen, sondern ihr Wandel bezeichnet, und daher sagt er an einer andern Stelle: Omnes stabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum. — Wenn also die Handlung des Menschen nicht auch dem Willen angehört, wie sagt er denn: Si volueritis et me audieritis, bona terrae comedetis? — Da der Apostel sagt: ut possitis stare adversus insidias diaboli, und wiederum, ut possitis resistere in die malo, und im Folgenden: sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere, so zeigt er auf's deutlichste, daß von Gott das Vermögen des Willens jedem Menschen zugestanden sey, wodurch er im Stande sey, nicht allein seinem Fleische zu widerstehen, sondern auch dem Teufel entgegen zu kämpfen. Von diesem sagt er auch an einer andern Stelle; Vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens, quem devoret. Wenn die Nothwendigkeit der Geburt, wie du behauptest, diesem Widersacher schon bestimmte Opfer zuerkannt hätte, so würde er nicht suchen, welche er betröge, und den Zuerkannten würde es nicht nutzen, zu wachen. Aber so ist es nicht. Denn so wie der

Feind Allen naht, so wird Allen die Rechte des Schutzes und der Hülfe nicht versagt, und den Betenden und Wachenden wird durch die Güte der Barmherzigkeit zu Hülfe gekommen." Auf diese Weise fährt Faustus fort, und zeigt, wie derjenige, welcher den freien Willen des Menschen läugne, auf die gotteslästerliche, ja teuflische Lehre kommen müsse, daß der Mensch den Versuchungen zur Sünde gar keinen Widerstand entgegensetzen solle. Im 11ten Capitel heißt es ferner: „Wo bleibt" bei der Voraussetzung, daß der Wille des Menschen nur frei zum Bösen ist, „der Ausspruch des Propheten: **Audite me, qui sequimini quod iustum est et quaeritis Dominum**, oder jener des Apostels: **Nescitis quoniam cui exhibuistis vos ad obedientiam, servi estis eius cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad iustitiam.** Indem also der Apostel von dem Menschen bessere Bestrebungen fordert, zeigt er, daß in ihm sey das Vermögen des guten Willens. Wenn wir diesen vorziehen, so preisen wir offenbar die Anordnung und wunderbare Einrichtung seines Schöpfers. Daß er zur Ausübung der Pflichten eingerichtet ist, zeigt eben der Apostel, wenn er spricht: **Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius, sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato, sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes, et membra vestra arma iustitiae Deo.** Ingleichen: **Humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae. Sicut enim exhibuistis membra vestra servire immunditiae, et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.** Fordert er hier nicht denselben Menschen zu dem Fleiße guter Werke auf, welcher früher dem Bösen, wie er zeigt, ergeben war? Indem also der Zerstörer des freien Willens behauptet, daß auf eine von beiden Seiten alles durch die Vorherbestimmung bestimmt und festgesetzt ist, so nimmt er durch diese Gottlosigkeit auch den höchsten Mitteln der Buße ihre Bedeutung. Wie preiset der die Gnade, welcher die Barmherzigkeit läugnet? Wie kann der das Geschenk Gottes behaupten, der seine Hülfe aufhebt? — Wie wird mir gesagt, **declina a malo, et fac bonum**, wenn ich das Uebel nicht vermeiden **kann**?

Warum sagt der Apostel: mortificate membra vestra, und wiederum: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate. Wie macht mir der Prediger des Gesetzes die Veränderung meiner selbst zur Pflicht, wenn der Schöpfer mir ein unbefolgbares Gesetz (inimitabilem legem) aufgelegt hat? Expoliantes, sagt jener, vos veterem hominem cum actibus eius, induentes novum." Hier wird also auf kantische Weise aus dem Sollen das Können gefolgert. „Wie behauptest du, daß die materielle Seuche der Sünde (concretam peccati labem) unzertrennlich zu dem Ursprunge und der Beschaffenheit des Menschen gehöre, da du doch erkennst, daß sie abgelegt und ausgezogen werden könne? Siehe vielmehr ein, daß du mit widerspenstigem Geiste gegen den heiligen Geist redest, welcher die Sacramente des Gesetzes und der Propheten, welcher die Orakel der evangelischen Wahrheit der Welt zur Hülfe gegeben (in adiutorium dedit), und denen, welche unter Mitwirkung der Gnade die göttlichen Gebote durch die Leistungen einer arbeitsvollen Knechtschaft (per laboriosae servitutis officia) ausüben, das Himmelreich versprochen hat. — Kann ohne große Anstrengung der Arbeit jener göttliche Befehl erfüllt werden: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum? oder jener: Nolite seduci, corrumpunt mores bonos colloquia, und wie behauptest du, daß das empfangene Geschenk der Gnade (acceptum gratiae donum) auf keine Weise in Gefahr komme, wenn du liesest, daß gute Sitten durch schlechte verderbt werden können? — Der vergeltenden Gnade und der belohnenden Gerechtigkeit wird viel entzogen, wenn die größten und ausgezeichnetesten Männer in Ruhe und Trägheit gekrönt werden. Und wo bleibt jener prophetische Ausspruch: Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras? Wenn die Sorge unser Heil zu suchen ein müssiges Geschäft, und der Weg der Tugend gemeinschaftlich, allgemein und breit (communis, et generalis, et lata) ist, so lügen die Evangelien, welche sagen: Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. Wenn die Werke aufhören, so werden die Verdienste (merita) keine Ehre haben. Wenn nichts an der Arbeit schwer

gewesen ist, so wird an der Tugend nichts Werthvolles seyn. Aber dieser schwere Weg zeigt die Trägen (ostendit ignavos), und die Arbeit schreckt die Müssigen ab. — Es heißt: Non custodierunt testamentum Dei, et in lege eius noluerunt ambulare. Also nicht die Unmöglichkeit ruft den Menschen von dem Werke der Gerechtigkeit zurück, sondern die Gottlosigkeit (iniquitas) und der Wille. Da aber der Apostel sagt: Peccantem coram omnibus argue, so ist kein Grund, warum der Mensch zu tadeln oder zu verdammen sey, welcher wider seinen Willen sündigt. Dem ist aber nicht also. Denn da der Herr durch seinen Propheten sagt: Unumquemque secundum vias suas iudicabo, domus Israel, so ist derjenige, welcher der Leidenschaft unterlegen hat, nicht überwunden worden durch den Zwang des Vorherwissens (praescientia urgente), sondern durch die Schmeichelei der Sünde (peccato blandiente)." Auch nahm Faustus auf die Stelle aus dem 127sten Psalm Rücksicht, welche diejenigen, welche eine augustinische gänzliche Erstorbenheit des menschlichen Willens behaupteten, häufig anzuführen pflegten: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam. „Diejenigen, welche diesen unverständigen Einwurf machen, und das Ganze dem Menschen abzusprechen glauben, können mit dem Laut des Buchstabens ihren Verstand nicht in Uebereinstimmung bringen (secundum sonum literae intellectum suum expedire non possunt). Denn beschafft der Herr nur durch sich, gleichsam mit einsamer Fürsorge (solitaria procuratione) das Heil des menschlichen Geschlechts? Keinesweges. Sondern so wie der Körper, welcher sich durch die Glieder verbreitet, den Befehl des Hauptes vollzieht, so erbauet der Herr sein Haus durch die Vorsteher und Hirten der Kirche, durch diejenigen, welche sagen: Dei adiutores sumus. Denn derjenige, welcher die Sorge der Rettung des Menschen übernimmt, ist der Gehülfe des Erlösers. Der Herr erbauet also dies Haus durch seine Heiligen, und die Heiligen durch ihren Herrn. Es wird die Kirche erbauet durch denjenigen, welcher gesagt hat: Ut sapiens architectus fundamentum posui. Erbauet und erkennt er anders seine Kirche, als durch die Arbeiten und Dienstleistungen der Prie-

ster, durch die Dienste und Beispiele der Heiligen, durch die Wunderkräfte (virtutes) der Apostel und den Tod der Märtyrer? Obgleich nun aber der Diener bis zur Ertragung aller Uebel und bis zu dem Verlust des Lebens arbeiten soll, so ist doch der Erfolg der Arbeit immer auf den Herrn zu beziehen. Wer aber theils den Anfang der Arbeit sich selbst beizumessen sich erkühnt, oder das Ende, zu dem wird billig gesagt: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam." Im 12ten Capitel zeigt Faustus ferner, daß auch der gefallene Mensch wieder aufstehen, und ein gottgefälliger Mensch werden könne, oder nach paulinischer Ausdrucksweise, daß das vas contumeliae ein vas honoris werden könne. „Wie wir in dem Buche der Könige lesen: Qui glorificant me, glorificabo eos: qui autem contemnunt me, erunt ignobiles. Warum wird dieser geehrt, und jener verachtet? Allerdings deswegen, weil auch jener Gott hat verherrlichen können, welcher ihn geschmähet hat, und jener ihn verachten, welcher ihn verherrlicht hat; weil derjenige, welcher Gott seinem Herrn hat gefallen wollen, ihm auch nicht gefallen wollen gekonnt hat, und derjenige, welcher nicht gewollt hat, doch hat wollen können. Si, sagt er, dixero impio, morte morieris, et egerit poenitentiam a peccato suo, feceritque iudicium et iustitiam, vita vivet et non morietur. Was ist der Gottlose anders, als das Gefäß der Schande?" — Eben so könne er aber durch eigene Schuld aus einem Gefäße der Ehre ein Gefäß der Unehre werden. Auch dies sucht Faustus durch biblische Stellen zu beweisen, z. B. aus 2 Cor. 6.: Vos estis templum Dei, et spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Zu dem Stehenden sagt der Apostel 1 Cor. 10, 12.: Et qui se existimat stare, videat ne cadat. Im Gegentheil sagt er zu dem Liegenden: Numquid qui cadit non resurgit? Potens est enim Deus statuere illum. „Offenbar zeigt er, daß der Zustand des Menschen in ein Entgegengesetztes nicht nach der Bestimmung Gottes, sondern nach der Freiheit des Willens übergehen könne." Mehrere andere biblische Stellen für die Freiheit des Willens, die er indessen als Will-

lühr auffaßt, führt Faustus im 13ten Capitel an. Außer einigen Stellen des alten Testaments, in welchen das Nichtwollen vorgeschrieben wird, welches, wie Faustus richtig bemerkt, das Vermögen des Wollens voraussetzt, z. B. Noli deficere a disciplina Domini u. s. w., führt er aus den Evangelien und den apostolischen Briefen mehrere an. „Nolite thesaurizare thesauros in terra, et nolite eos timere qui occidunt corpus: sobrii estote, iusti, et nolite peccare. Und an den Timotheus: Noli negligere gratiam quae in te est, nec bonum tuum velut ex necessitate sit, sed ex voluntate. Und an einer andern Stelle: Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi. Nolite detrahere in alterutrum, et nolite errare, Deus non irridetur, quae enim seminaverit homo, haec et metet. Und, nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Wir sehen also, daß die Einwilligung des menschlichen Gemüths sowohl zum guten, als zum entgegengesetzten Theil übergehen könne. Und darum sagt er an einer andern Stelle: Bonum facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes. Operemur ergo bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. Nolite diligere mundum. Hätte Gott nicht dem Menschen die Liebe zum Guten freigestellt, so würde er ihm nicht das Begehren des Bösen untersagen, und deshalb wird derjenige zur Linken durch seine Schuld gezogen, welcher von seinem Herrn zur Rechten gerufen wird. Und deshalb sagt er hinwiederum: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Offenbar wird von der Nothwendigkeit des Bösen derjenige nicht gedrängt, dem der Sieg wegen der Erwählung des Guten versprochen wird. Denn das Gesetz der Geburt zieht denjenigen nicht auf einen Abweg, welchen der Schöpfer auf einen Scheideweg gestellt hat u. s. w. Wir lesen im Briefe an die Hebräer: Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis iam non relinquitur pro peccatis hostia. Wie sündigen wir nun freiwillig, wenn wir keine Freiheit des Willens haben? u. s. w." Im 16ten Capitel heißt es: „Wäre die Kraft des freien Willens gänzlich verloren, wie würde man lesen (Ps. 1.): Et in lege Domini fuit voluntas eius;

und wiederum: Voluntarie sacrificabo tibi, Domine? Und an den Philemon (14.): Ut non ex necessitate, sed voluntarium esset bonum tuum?" Noch führt Faustus in dem letzten Capitel des ersten Buchs Matth. 23. für die Freiheit des Willens an. „Hierusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos qui ad me missi sunt, quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas suas? et noluisti. Zwei Dinge behandelt hier die göttliche Rede. Denn indem sie sagt: Quoties volui et noluisti, ist in Gott die Güte des Vorsatzes, bei dem Menschen die Freiheit des Willens ausgedrückt." — Auch im 2ten Buche seines Hauptwerks fährt Faustus fort für den freien Willen des Menschen zu argumentiren, und die augustinischen Gegengründe zu entkräften. So widerlegt er dasjenige, was über die Verstockung des Pharao von den Gegnern vorgebracht war, im ersten Capitel: „War Pharao mit seinem Willen, oder wider seinen Willen von Gott verhärtet? Im ersten Fall schreibst du ihm selbst die Schuld der Verhärtung zu, im zweiten Fall klagst du die Ungerechtigkeit des verhärtenden Gottes an. Denn was war es für eine Gerechtigkeit, wenn er denjenigen bestrafte, welchen er selbst verhärtet hatte? Da aber der Herr selbst zu ihm spricht (Exod. 7.): cur non vis dimittere populum meum? vel usquequo non vis subiici mihi? siehe da erkennen wir durch die göttlichen Zeugnisse an, daß im Pharao ein freier Wille gewesen sey. Auf diese Weise, sagt der Herr, will ich den Pharao verhärten, daß ich zugebe, daß er mich bei den zehn Plagen, welche ich auf die Bitten des Moseh entferne, beleidige. Ego, sagt er, obdurabo cor Pharaonis. So bedienen wir uns auch zuweilen im gemeinen Leben bei Menschen dieses Ausdrucks. So werfen wir zuweilen halsstarrigen Dienern unsere Sanftmuth vor, indem wir sagen: Ich habe durch meine Geduld dich schlecht gemacht, ich habe durch meine Nachsicht deine Bosheit und deinen Stolz genährt, ich habe dich halsstarrig durch meine Nachsicht gemacht. Auf diese Weise wird dasjenige, was für die Güte des Herrn ein Beweis ist, für die Gottlosigkeit des Knechts ein Fehler. Es sagt aber die heilige Schrift (Exod. 8.): Vidensque Pha-

rao eo quod data esset requies, ingravavit cor suum. Ganz offenbar wird an dieser Stelle die verliehene Ruhe als etwas, was das Herz des Pharao verhärtet habe, beschrieben. Denn das was er sagt: obduravit cor suum, ist nicht im activen, sondern im passiven Sinne zu nehmen. — Jener Pharao ward sanfter, als er von jenen Plagen getroffen ward; als er hievon befreiet war, ward er verhärtet. Und wenn die göttliche Strenge den Gottlosen beugte, so verhärtete ihn die Güte, und er entließ das Volk, damit er zeigte, daß er einen freien Willen habe, als Gott ihn züchtigte; rief es aber wieder zurück, als Gott seiner schonte. Sieh also, wie die himmlische Gelindigkeit den rebellischen Geist verhärtet. Wenn die Strafen nachlassen, so wird er übermüthig. Erkenne die Art der Verhärtung und die Kraft des eigenen Willens. Das hebräische Volk, welchem Pharao bei ihm auferlegter Züchtigung befiehlt das Land zu verlassen, und welches er bei'm Nachlaß der Strafen zurückhält, drängt er endlich sogar mit Eile, als die Strafen sich wiederum einstellen, und treibt es wegzugehen. Er wird also nicht durch die Macht Gottes verhärtet, sondern wird ein Verächter durch die große Geduld Gottes. — Und da er mitten unter den Züchtigungen bekennt: Iustus es Domine, ego vero et populus meus impii; so zeigt das Zeugniß seines Gewissens, daß er nicht von Gott, sondern von seinem eignen Willen verderbt sey." Im dritten Capitel heißt es: „Sollte Gott zum Bösen treiben die Zustimmung des gefangenen Willens (ad malum perurgere iudicandus est captivae voluntatis adsensum), Er, der nicht einmal dem Teufel erlaubt hat, Jemanden wider seinen Willen anzutreiben (compellere invitum)? Der Wille ist es, welcher das Verbrechen begeht, der Wille ist es, welcher Hülfe verdient." Auch auf die Stelle Johannes 12, 39. 40.: Non poterant credere, quia iterum dixit Esaias, excaecavit oculos eorum et induravit eorum cor, welche die Gegner der menschlichen Freiheit anzuführen pflegten, nimmt Faustus im fünften Capitel Rücksicht, und sucht ihr durch Darlegung des Zusammenhangs den rechten Sinn zu geben. „Der Zusammenhang zeigt, daß aus ihnen selbst die Ursache oder die Schuld des

Unglaubens hervorging. Denn es heißt (V. 42. 43.): Verumtamen et ex principibus multi crediderunt in eum, sed propter Pharisaeos non confitebantur, ut de synagoga non eiicerentur. Dilexerunt enim gloriam hominum magis, quam gloriam Dei. Johannes erklärt hier geradezu, wie wir es auch vom Simon lesen, daß auch den Ungläubigen die Kraft zu glauben verliehen sey. So wie diese das Vermögen zu glauben hatten, so fehlte ihnen der Wille zu bekennen. Daß sie glauben, ist eine Wohlthat der Gnade; daß sie das Bekenntniß dem Glauben nicht hinzufügen, ist eine Unredlichkeit des Gemüths, und es wird an ihnen erfüllet: qui autem non habet, etiam quod habet auferetur ab eo. Siehe wie die hinzugefügte Bosheit das Gute des Willens und des Glaubens verderbt hat, wie an einem andern Orte in demselben Evangelio (Joh. 5.) der Herr selbst sagt: Quomodo potestis vos credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam, quae a solo est Deo, non quaeritis? Du siehst also, daß, wie die Wahrheit durch Unterdrückung der Ursachen (subpressis causis) verborgen wird, so die Dunkelheit durch Darlegung derselben zerstreuet wird, welche in dem Zeugnisse des Esaias in etwas dunklere Nebel scheint verhüllt zu seyn, indem er behauptet, daß diejenigen, welche die eigene Schalkheit taub und blind gemacht hatte, von Gott seyen verblendet worden, damit sie nicht etwa durch Bekehrung ihres Herzens zu Gott geheilt würden. — Der Evangelist Matthäus lehrte, indem er das verstockte Herz, die verstopften Ohren und die geschlossenen Augen auf die Schuld des Menschen bezieht, mit klarerem Sinne und mit deutlichem Grunde, warum sie nicht geheilt würden. Indem er sagt (Matth. 13, 15.): incrassatum est cor populi huius, et auribus graviter audierunt et oculos suos clauserunt, scheint er dir nicht auf die Frage, warum die Sehenden nicht sehen und die Hörenden nicht hören, sogleich den einleuchtenden Grund angegeben zu haben über die Ursachen, weshalb sie nicht sehen und nicht erkennen? Weil sie nicht haben hören und sehen, das heißt, einsehen und erkennen wollen. — Auch der heilige Stephanus tadelt mit gleichem Gewichte ihre Verstocktheit, indem er sagt (Apgesch. 7.): Incircumcisi corde

et auribus, vos semper spiritui sancto restitistis. Siehst du den Grund, warum sie nicht sehen können? Weil sie dem heiligen Geist widerstehen, und von sich mit freiwillig verschlossenen Augen das Licht der Wahrheit ausschließen. Was also in dem Evangelio (Joh. 12, 40.) weiter gesagt wird: Ne forte oculis videant, et auribus audiant et corde intelligant, et convertantur et sanem eos, ist der Fehler des verstockten Herzens und die Strafe der Sünde. Jesus verweigert hier nicht die Gesundheit den Wollenden, sondern erklärt, daß er die Widersprechenden nicht heilen wolle, das heißt, nicht dürfe (non debere). — Wer den Sinn so faßt, daß er sie nicht habe heilen wollen, der spricht den Menschen frei, und verdammt den Schöpfer." Im sechsten Capitel führt Faustus die Worte Jehova's zu Cain (1 Mos. 4, 7.) an: Sub te erit appetitus peccati, et tu dominaberis eius, und fügt nun hinzu: „Nach der Uebertretung des ersten Menschen ist nicht der Tod des freien Willens, sondern die Schwäche desselben, nicht die Unmöglichkeit, sondern die Schwierigkeit zur eignen Arbeit gefolgt. Aber auch Abel erlangte es (meruit), dem göttlichen Anblick zu gefallen durch das von Gott überhaupt eingepflanzte Gute, das heißt durch die Liebe des eignen Willens." Auch das Beispiel des Enoch, welcher von Gott zur Belohnung seines frommen Lebens lebendig zum Himmel genommen ward, führte Faustus zum Beweise des freien Willens der Menschen im 7ten Capitel an. Eine Belohnung würde Gott den Menschen nicht verleihen, wenn er nicht auf eine freiwillige Hingabe und Anstrengung Rücksicht nähme. Ferner fand er in der noachischen Sündfluth einen Beweis für die menschliche Freiheit. Gott verdammte die Welt, weil die Gottlosigkeit derselben dem Beispiele der Gerechtigkeit, welches Noah gab, zu folgen verabsäumte. — Daß unser Wille zuweilen besondern Gnadenerweisungen Gottes zuvorkomme, zeigt Faustus im achten Capitel aus mehreren biblischen Beispielen. „Wir lesen, daß der Herr im Evangelio sagt (Marc. 10, 51.): Quid tibi vis faciam? und wiederum (Joh. 5, 6.): Vis fieri sanus? Du siehst, daß das Geschenk des Heils nicht eher verliehen wird, als bis das Verlangen des Willens erforscht

ist. Aber auch wenn man zur Taufe kommt, wird zuvor der Wille des Hinzukommenden erforscht, damit die Gnade des Wiedererzeugenden nachfolge. Und bei dem Hauptmann Cornelius kam deswegen, weil der Wille der Gnade zuvorkam, auch die Gnade der Wiedergeburt" (der Taufe) „zuvor." Auch aus den Beispielen eines Abraham, eines Hiob beweist Faustus daselbst, daß der freie Wille bei Erweisung der göttlichen Belohnungen sey berücksichtiget worden. Im neunten Capitel heißt es: „Thiere und lebende Unvernünftige sind deshalb gänzlich frei von der Sünde, weil sie nicht zu unterscheiden vermögen, und des Grundes unkundig sind. Du machst den Menschen schlechter als das Vieh. Denn warum lässest du dem die Sünde, dem du die Freiheit nimmst; oder wenn du ihn der Sünde unterwirfst, so beraube ihn doch nicht des Urtheils. Deshalb belüge sich nicht die Ungerechtigkeit, sie weiß, was im Verborgenen der Kenner des Verborgenen dem Menschen gegeben hat. Und deshalb wird derjenige, der von ihm wegen eines bösen Werks bestraft und verdammt wird, überwiesen, daß er das Gute habe thun können. Es ist daher eine große Macht des Geistes auf beiden Seiten, indem er durch Tugend gestärkt und durch Unmoralität (super inhonestate) beschämt wird. — Und, wenn du dich selbst prüfst, hat dein unruhiges Gewissen, wenn du einmal zur Linken hast abweichen wollen, dich nicht erinnert, nicht zu sündigen? Hat dich nicht gleichsam wie ein verborgener Sittenrichter (censor occultus) der betrübende Gedanke gezüchtigt? Und so können die Menschen sich nicht selbst verborgen seyn, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß giebt, und die Gedanken sich unter einander verklagen oder entschuldigen." Selbst das Wort adiutorium gebrauchte Faustus als einen Beweis, daß die eigne Kraft des Menschen thätig seyn müsse. Cap. 10.

Daß Faustus gegen den angeblichen Pelagianismus, daß die Freiheit des Menschen ohne Unterstützung der Gnade ausreiche, die Nothwendigkeit der letztern, obgleich er sich auf eine genauere Bestimmung des Sinnes, in welchem er sie nahm, nicht einließ, aus biblischen Stellen zu erweisen suchte, ist bereits erwähnt, und schon mehreres davon an-

geführt worden. Zur Ergänzung werde nur noch Folgendes bemerkt.

Gleich im ersten Capitel des ersten Buchs de gratia et libero arbitrio heißt es: „Wie kann der freie Wille sich selbst genügen, zu dessen Stolze gesagt wird (Joh. 15.): sine me nihil potestis facere? gegen dessen Anmaßung die göttliche Rede gerichtet ist (Ps. 127.): Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam?" Ebendaselbst führt er die Stellen Joh. 6. Nemo venit ad me, nisi pater attraxerit eum, und Röm. 9. Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, für die Gnade an. Im vierzehnten Capitel werden mehrere Beweisstellen für die göttliche Gnade, welche neben dem freien Willen des Menschen wirke und durch denselben wirke, angeführt, z. B. Ps. 119, 36. Inclina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam. — Auf der andern Seite kämpft Faustus auch gegen die entgegengesetzte augustinische Theorie, nach welcher alles von der Gnade und nichts von der eignen Kraft des Menschen abhange. Er konnte hier nur das Fatum des Heidenthums finden. „So wie wenn unter dem angenommenen Kleide eines verstellten Bürgers," heißt es de grat. et lib. arb. I. 4. „plötzlich ein Feind erscheint, oder wenn der trügerische Feind sich in einen Engel des Lichts verstellt, so verbirgt sich unter der Stirne der Frömmigkeit das Uebel des Heidenthums, und unter dem Namen der Gnade der Schicksalsbeschluß (fatale decretum)." Den Stellen, welche die Vertheidiger einer augustinischen Gnade für sich anzuführen pflegten, z. B. Röm. 11. Si gratia non ex operibus, alioqui gratia non est gratia, 1 Cor. 15. Gratia Dei sum id quod sum, setzte er andere Aussprüche der Apostel, selbst des Paulus, entgegen, in welchen die Werke und namentlich der Glaube, welcher nach Fausti Exegese zu den Werken, obgleich nicht zu den Werken des Gesetzes gehörte, von den Menschen gefordert werden, und machte in Rücksicht jener selbst auf die Regel des Augustinus, Non omnia quae tacentur negantur, aufmerksam. Cap. 5. 6. Hiemit sind zu verbinden die kräftigen, und, wie man wohl hinzusetzen darf, mönchischen Aeußerungen im 10ten Capitel. „Derjenige, wel-

cher behauptet, daß die Gnade allein ohne Anstrengung und Arbeit genügen könne, scheint dir der nicht in diese gotteslästerliche Rede auszubrechen? Niemand wache, niemand faste, niemand bezwinge den Anfall der Schwelgerei durch die Zerknirschung der Enthaltsamkeit, niemand kündige den Lastern den Krieg an durch die Tödtung des äußern Menschen, niemand spanne die Netze der innern Sorge durch eine heilsame Betrübniß auf, niemand widerspreche der Wollust, niemand suche Heilmittel für die Laster durch die Anstrengung des abgemagerten Fleisches (maceratae carnis), niemand schlage den Feind, welcher bewaffnet ist mit den Lockungen einer obscönen Wollust, durch die Kraft des Kreuzes zurück, sondern er stelle seine nackte Brust den feurigen Geschossen des Feindes entgegen, niemand erkaufe dasjenige, was den ewigen Tod verdient, durch die Opfer der Almosen, niemand helfe den Wunden durch Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, sondern er ertrage sie ganz bis zum Tage des Gerichts. Seht, so wird derjenige, welcher kurz vorher für einen Vertheidiger der Gnade gehalten ward, dadurch daß er dem Heile der Menschen den Weg verschließt, als ein Bekämpfer der Gnade erfunden, durch welche das Heil selbst verliehen ist, und es zeigt sich, daß er als ein Helfer des Verderbens in die Rathschläge des Teufels übergegangen ist."

Noch mehr sieht man aber aus den Argumentationen des Faustus gegen die Prädestinationslehre, welche eigentlich nur eine Folge der Lehre von einer nicht durch die Würdigkeit des Menschen bedingten Gnade war, wie sehr Faustus es sich angelegen seyn ließ, diese zu bekämpfen. Die unbedingte Prädestination wird allenthalben von ihm als etwas Fatalistisches bezeichnet. Daher giebt er ihr die Namen: lex fatalis, decretum fatale de grat. et lib. arb. II. 6., fatalis constitutio II. 1., originalis definitio vel fatalis I. 12., und sieht sie als etwas Heidnisches an. Schon hieraus sieht man, wie Faustus den practischen Moment der unbedingten Gnadenwahl aufzufassen und zu würdigen verstand. Allein auch die übrigen Seiten, von welchen diese Lehre Anstoß erregt, entgingen seinem

Scharfsinne nicht, und er hielt diese Lehre, welche unter dem Scheine der Gnade ihr Gift verberge, für eben so practisch schädlich, dem richtigen Begriffe von der göttlichen Gnade widersprechend und gotteslästerlich, als den Pelagianismus, welcher der eignen Kraft des Menschen Alles zuschreibe. I. 1. 3. „Sie schützen den Namen der Gnade vor, damit sie den schrecklichen Sinn der Blasphemie verbergen.“ I. 4. Schon in dem Briefe an den Lucidus zeigt Faustus auf die **invidia** hin, welche für den Schöpfer in der Vorherbestimmung liege. Auch das Gebet werde überflüssig gemacht, und die göttliche Gerechtigkeit beleidigt. „Denn was kann derjenige noch weiter hoffen,“ heißt es ferner in dem angezogenen Buche I. 4., „welchen die Gnade schon zu dem ihrigen gemacht hat? und was kann denjenigen vor der Verzweifelung bewahren, welchen eine gewaltsame Vorherbestimmung (**praefinitio violenta**) verdammt hat? Bei jenem findet die Schuld, bei diesem die Gnade keine Stelle. Bei beiden kommt die göttliche Gerechtigkeit in Gefahr. Dem Angenommenen wird ohne das Verdienst des Glaubens vergolten, der Verlassene ohne eigenes Vergehen verdammt. Dort wird das Heil dem Nichtsuchenden aufgedrungen, hier dem Arbeitenden weggenommen.“ Auf die Antwort, man müsse darum beten, weil man nicht wisse, zu welchem Theile man gehöre, erwiedert daselbst Faustus: „Aber was wird dem Menschen, welcher einmal unabänderlich in eine von diesen Lagen gesetzt ist, das Gebet nützen? Denn wenn er auch nicht weiß, zu welchem Theile er bestimmt ist, so weiß er doch, daß beide Theile bestimmt und unabänderlich sind. Was kommt darauf an, daß derjenige seine Stelle noch nicht kennt, der doch auf das bestimmteste weiß, daß die rechte keine Gefahr, und die linke kein Fortschreiten zuläßt? — Wir sehen also, daß jene irrige Behauptung, indem sie die Ursache zum Beten verschließt, mit dem Lichte der Gnade anfängt, und daß ihr Ende zu der Finsterniß der Gotteslästerung führt, und mit derselben aufhört. Auf diese Weise würzt der Teufel mit der Schlauheit der alten Kunst und eines vielgestaltigen Geistes die Lockungen zu sündigen (**sic diabolus, calliditate veteris artificii ac multiformis ingenii, condit blandimenta pec-**

candi). So pflegen auch die Giftmischer zu thun, welche den todbringenden Saft der Kräuter mäßigen, in einem gewürzten oder süßgemachten Becher, indem sie Nichtwissenden zutrinken wollen, einen Trank von erlogener Süßigkeit zusammensetzen, und das bittere Gift durch den Betrug der Süßigkeit verbergen. Der erste Geruch des Bechers lockt (provocat), aber der eingeschlossene Geschmack des Gifts erstickt (praefocat); Honig ist es, was zu den Lippen hinaufsteigt, aber Galle, was zu den Eingeweiden hinabsteigt. — Wenn Jemand glaubt, auf die Vernunft Rücksicht nehmen zu müssen, so wird er unstreitig einsehen, daß dasjenige, was bevorsteht, sich ändern kann nach dem Ausspruche im Evangelio (Marc. 14, 38.): Vigilate et orate, ne intretis in tentationem. Ingleichen (Luc. 21, 36.): Vigilate itaque omni tempore, orantes ut digni habeamini fugere ista omnia, quae futura sunt, et stare ante filium hominis. Und wiederum (Matth. 17, 21.): Hoc genus daemonii non eiicitur, nisi per orationem et ieiunium. Wenn das Gebet nicht nothwendig ist, warum hat denn derjenige selbst, welcher anzuflehen ist, die Form des Gebets eingesetzet und gebetet? u. s. w." Auch macht Faustus hier auf die Ungerechtigkeit aufmerksam, die bei der Annahme eines absoluten Decrets darin liege, daß Gott von einem Diener, dem er nichts gegeben, etwas wiederfordere. — Im 5ten Capitel führt er für seine Behauptung, daß die Gnade Gottes allerdings auf das Verhalten des Menschen Rücksicht nehme, die Worte des Petrus Apgsch. 10, 34. 35. an: In veritate comperi, quoniam non est personarum acceptor Deus, in omni gente qui timet illum et operatur iustitiam, acceptus est illi. Im 6ten Capitel führt er die Worte des Paulus 1 Cor. 19. an, wo es heißt: Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, quum aliis praedicaverim, ipsi reprobus efficiar, und fügt hinzu: „Seht, der heilige Apostel, welcher schon Christo erworben, schon ein Gefäß der Erwählung geworden war, legt keinesweges unter dem Namen der Prädestination und Gnade die Hände müssig in den Schooß, sondern verbindet mit den Wohlthaten Gottes seine Bemühungen, und sagt: Castigo corpus meum et in servitutem redigo.

Seht, er ist schon ein Streiter der Rechten des Vaters (miles dextrae patris), und seht, wie der schon bewährt Erfundene fürchtet in Gefahr zu kommen, wie der Erwählte fürchtet verworfen zu werden. Da dem also ist, so sieh ein, daß du nicht gegen irgend eine schwache Person, sondern gegen die Lehre des größten Apostels mit den Waffen eines gottlosen Irrthums auftrittst, und Christo, welcher in ihm spricht, widersprichst. Und indem du den Dienst der Arbeit und die Ursachen des Betens wegnimmst, so erkenne, daß du die Thür des Heils dem menschlichen Geschlechte verschließest.“ Cap. 7. bemerkt Faustus zu der Stelle Hebr. 10, 38. Iustus ex fide mea vivet, quod si subtraxit se, non placebit animae meae, daß, wenn er sich undankbar der göttlichen Barmherzigkeit entziehe, und also freiwillig den Abweg betrete, er nicht als ein von Gott Verlassener umkomme. — Wie Faustus aus den biblischen Stellen, in welchen der Mensch zum Guten aufgefordert und ihm die Freiheit des Willens zugesprochen wird, die Unverträglichkeit desselben mit einer absoluten Vorherbestimmung folgerte, haben wir bereits oben gesehen. Im 10ten Capitel führt er die Stelle an: Filius hominis venturus est in gloria patris sui, et tunc reddet unicuique secundum opera sua, und fügt dann hinzu: „Bemerke, daß der Verleiher der Gnade, indem er sagt, opera sua, das Heil des Menschen nicht in die Vorherbestimmung des Schöpfers, sondern in die Wirkung des Dienenden setzt. — Und daher sagt er an einem andern Orte (Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10.): Omnes stabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum. — Wäre, wie die Gegner sagen, eine besondere Vertheilung in Rücksicht des Heils der Menschen, so sehe ich nicht ein, wie eine allgemeine Untersuchung wird seyn können. Aber da er sagt: Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Dei, so würde er es nicht von Allen auf eine furchtbare Weise fordern, wenn er es nicht Allen auf eine barmherzige Weise angeboten hätte. — Die Barmherzigkeit wird den Anklopfenden nicht sowohl nach der Vorherbestimmung, als vielmehr nach ihrer Ergebung (devotione) verliehen.“ Cap. 11. sagt Faustus: „Nicht

der gewaltige Wille (violentia) des Vorherwissenden, sondern der Ungehorsam des Sündigenden ist die Ursache" (nämlich der Sünde), „wie wir lesen (Ps. 73, 20.): Perierunt propter iniquitates suas velut somnium exsurgentis u. s. w." Vorzüglich merkwürdig ist aber die Art und Weise, wie er sich über die Interpretation des neunten Capitels des Briefes an die Römer Cap. 13. erklärt. „Wenn der Häretiker in die Worte des Apostels: Miserebor cui voluero, et misericordiam praestabo cuius miserebor, die Prädestination hinein erklärt, so muß man ihn fragen, ob dasjenige, was Gott will, etwas Gerechtes oder Ungerechtes sey? Antwortet er, wie es nothwendig ist, etwas Gerechtes, so muß man sagen: Ich glaube, daß hier Worte der Gerechtigkeit sind, weil der göttliche Wille Gerechtigkeit ist. Und so ist dieser Satz zu verstehen, miserebor cui voluero, d. h. ich werde mich erbarmen desjenigen, welchen ich als gerecht werde erkannt haben, dessen bereitwilligen Glauben ich werde gesehen, den ich meinen Befehlen werde gehorsam erblickt, den ich in der Ausübung meines Willens werde bewährt erfunden haben. Et misericordiam praestabo cuius miserebor. Dies ist so zu verstehen: Wer die von Gott verliehene Barmherzigkeit mit demüthigem und bekümmertem Geiste (subdita et sollicita mente) wird bewahrt haben, der wird größere Barmherzigkeit erlangen. So sagt er an einem andern Orte: Qui habet dabitur illi, et superabundabit, d. h. weil er die empfangene Gabe Gottes mit Wachsamkeit und Furcht des Herzens bewahrt, so wird er immer größern Zuwachs der Gnade empfangen u. s. w. Was aber die Worte des Apostels betrifft, welche man gleichfalls auf die Vorherbestimmung Gottes glaubt beziehen zu müssen: Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat; dicis itaque mihi, quid adhuc quaeritur? Voluntati enim eius quis resistit? so läßt der Apostel offenbar unter der Person des Fragenden oder Einwerfenden einen Einwurf machen, den er zurechtweiset mit den Worten: O homo, tu quis es qui respondeas Deo? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Indem er sagt, ex eadem massa, so er-

kenne aus der Lesung der heiligen Schrift jeder, welcher glaubte, daß es zwei Massen des menschlichen Geschlechts gebe, daß nur eine einzige sey. Zwei aber macht die Schlechtigkeit der Bestrebungen und die Verschiedenheit des Willens. Daher wird ein Jeder nach der Beschaffenheit des letztern, nicht nach dem Antriebe Gottes (non pro impulsu Dei), ein Gefäß entweder der Ehre oder der Schande." Ueber das Argument, welches die Vertheidiger der Prädestinationslehre aus der Taufe der Kinder entlehnten, erklärte sich Faustus im 14ten Capitel. Er wollte über den Zustand der ungetauften Kinder in einem künftigen Leben nichts entscheiden, da die heilige Schrift darüber nichts bestimme. „Du sagst, wenn es keine Prädestination giebt, warum werden denn von den kleinen Kindern einige getauft, andere ohne die Heiligung der Taufe weggerissen? Es ist ein teuflischer Betrug (serpentinae fraudis est), zu den finstern Höhlen mit Verlassung des Lichts zu fliehen, da durch alle Bücher hindurch die heilige Schrift von einem freien Willen redet. Wie ist es vernünftig, daß du nach dem Verborgenen fragen willst, da du vollkommen siehst, daß das Offenbare deiner Beschränktheit (solitudini tuae) antworte? Wie nützt es, das Gewisse aus der Acht zu lassen und das Ungewisse um Rath zu fragen, worüber du nichts verzeichnet findest in den vor der Gemeine vorzulesenden Büchern (catholica lectione)? Siehst du nicht ein, daß du zum Unglimpf der Wahrheit (in veritatis iniuriam) erforschest, was die Wahrheit dich nicht hat wollen erkennen lassen? Die Materie von der Beschaffenheit des freien Willens trägst du vor, und mit einem gefahrvollen Irrthum gleitest du dahin, den Zustand der Kindheit zu erforschen? wobei durchaus keine Spur vom freien Willen, keine Anzeige vom eignen Willen sich zeigen kann." Ferner bemerkte Faustus (Cap. 16.), daß, wenn Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammniß von Ewigkeit her bestimmt wären, die Erscheinung Christi und sein Tod keinen Zweck gehabt hätte, und nicht nothwendig gewesen wäre. „Aber weil die Schicksals-Ueberzeugung (fatalis persuasio), welche die Gewalt des zwingenden Vorherwissens einführt, gänzlich zu verwerfen ist, hat er uns vielmehr das Gesetz gege-

ben, und die Propheten in der mittlern Zeit erweckt." — „Wenn Gott selbst," heißt es im 18ten Capitel, „wie der Gotteslästerer will, verhärtet, wie sagt er in den Psalmen (Ps. 95.): Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra? und hinwiederum (Röm. 2.): Secundum duritiam autem tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae. Ingleichen im Jeremias (5.): percussisti eos, et non doluerunt, attrivisti eos, et renuerunt accipere disciplinam, induraverunt facies suas super petram, et noluerunt reverti. Betrachte ferner die Ursache der Verhärtung nach der Meinung des weisesten Salomo, welcher spricht (Sprüchw. 18, 3.): Impius quum venerit in profundum malorum, contemnit, das heißt, aus der Gewohnheit zu sündigen entsteht Verzweifelung, die Verhärtung aber wird durch die Verzweifelung erzeugt. Indem Jeremias sagt: Noluerunt reverti, siehst du, daß die Verhärtung des Herzens ein Vergehen des eignen Willens ist. — Laßt uns sehen, woher jene Verhärtung entsteht. Nicht der gewaltige Wille des Antreibenden, sondern die Gütigkeit des Nachlassenden (clementia relaxantis) giebt die Gelegenheit zur Verhärtung. Und indem die unermüdliche Güte den Fehlenden aufrecht erhält zur Buße, mißbraucht die stolze Sicherheit die Güte des Nachsichtigen. Daher sagt der heilige Apostel (Röm. 2.): An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei. Du bemerkst, daß der Apostel dadurch, daß er sagt, secundum duritiam tuam et cor impoenitens, nicht Gott, sondern dem Menschen die Schuld der Verhärtung des Herzens zuschreibt. Ignoras, sagt er, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? u. s. w. Erkenne, daß nicht die Härte Gottes die Herzen der Menschen verhärtet, sondern die Güte. — Die Strafe wird bis zum Gericht verschoben. — Qui reddit, sagt der Apostel, unicuique secundum opera sua. Gewiß legt Gott nicht dem Menschen nach seinem Vorherwissen die Nothwendigkeit zu sündigen auf, von dem er nach seinen Werken Rechenschaft fordern wird." Noch mehrere

vorherbestimmende Schicksal zurücktritt, so wird den Knaben der Tod durch die Wuth des Teufels zugefügt, die Seligkeit des Todes aber von Gott verliehen. Nicht also die Vorherbestimmung hat sie dem Tode zugesprochen, sondern die gelegentliche Ursache (causae occasio) hat sie dazu geweihet. Die Tödtung der Kinder hat daher nicht die Anordnung Gottes, sondern die Gottlosigkeit des Feindes verfügt. Gott aber, welcher sich auch der Schlechtigkeiten der Menschen auf eine gute Weise bedient, bewirkt den Ruhm des Getödteten durch das Verbrechen des Tödtenden. Der Erfinder der Bosheit sinnt zwar auf widrige Begebenheiten, aber der Urheber der Güte lenkt die feindlichen Rathschläge zum Bessern.“ Auch dasjenige, was Augustinus für sein absolutes Decret mit dialectischem Scheine anführte, daß nämlich bei demjenigen, welcher erwählt würde, sich die Güte Gottes, bei demjenigen aber, welcher verlassen würde, sich seine Gerechtigkeit zeige, ward vom Faustus berücksichtigt, und von seiner unhaltbaren Seite dargestellt. Dies geschieht im vierten Capitel. „Wenn Gott den Stand des Menschen nach der Behauptung des Gotteslästerers nicht nach der Billigkeit, sondern nach der Macht anordnet, so wird vielleicht derjenige, welcher angeklopft hat, ausgeschlossen, und derjenige, welcher nicht gesucht hat, herangezogen. Und so wird er nicht einmal in Rücksicht der Geretteten barmherzig gewesen zu seyn scheinen, welchen er nicht gegeben hat, daß sie durch Erfüllung der Pflicht Barmherzigkeit verdienten; und auch in Rücksicht der Verlornen, welche ohne eignes Vergehen von der Barmherzigkeit zurückgetrieben werden, wird er nicht für gerecht gehalten werden können. Wenn sie beide von Natur schuldig sind, so wird bei dem einen, der als ein Unwürdiger ohne Verdienst gewählt wird, Gottes Gerechtigkeit in Gefahr kommen, bei dem andern, der ohne Urtheil der Verdammung zugesprochen wird, seine Barmherzigkeit. Denn mit welcher Barmherzigkeit wird beehrt der Müssige? Mit welcher Gerechtigkeit wird verdammt der Unschuldige? Indem der Häretiker also auf eine unkluge Weise dem Menschen die Freiheit nimmt, zeigt es sich, daß er auf eine gottlose Weise Gott die Gerechtigkeit

absprícht. Wenn du sagst, daß er nur barmherzig ist bei dem Erwählten, und nur gerecht bei dem Verlornen, so wirst du bei beiden Personen beide Eigenschaften auf eine schroffe Weise (abrupte) läugnen. Denn darin wird keine Billigkeit seyn, wenn er den Richterprobten wählt, und darin keine Güte, wenn er denjenigen, der es nicht verdient hat, verwirft (si perdat immeritum). Wir aber bekennen, daß dieses zwiefache Gute in den Werken Gottes durch eine unzertrennliche Verbindung verbunden sey, wie wir lesen (Ps. 101, 1.): Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine. Und wiederum: Misericors Dominus et iustus et Deus noster miserebitur. Und wiederum: Misericors et miserator et iustus Deus. Denn er ist barmherzig gegen die Verlornen, welche er sucht, und er ladet die Irrenden ein, und erträgt lange die Fehlenden. Und wie er seine Sonne aufgehen läßt über Böse und über Gute, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, so hat er beide ohne Unterschied mit dem Lichte der Vernunft erfüllt, mit der Ehre seines Bildes begabt, zu der Gnade der Erlösung allgemein aufgefordert. Ist er also gegen denjenigen nicht barmherzig gewesen, bei welchem er so vieles vereinigt, den er wegen der vernachlässigten und verscherzten Barmherzigkeit (de neglecta et perdita misericordia) gerichtet hat? Noch weniger Schwierigkeit hat es, zu zeigen, daß er gegen die Aufgenommenen eben so gerecht als barmherzig sey. Er ist gerecht, sage ich, auch gegen diejenigen, welche er bei ihrer Rückkehr aufnimmt, welche er bei ihrer Arbeit nicht verläßt, welche er der Freiheit würdig macht, wenn sie treu dienen. Der Häretiker aber läugnet deshalb, daß er gegen die Bösen barmherzig sey, weil er nicht glaubt, daß denen die Gelegenheit des Heils dargeboten sey, welche in den Tod sinken. Deshalb läßt er ihn gegen die Guten nicht gerecht seyn, weil er dafür hält, daß ihnen für ihre demüthige Hingebung nichts erzeigt sey. Barmherzig ist er also, weil er auch den Bösen die Einsicht der Vernunft und die Liebe zum Guten anträgt (ingerit). Gerecht aber, weil er dem Gehorsamen die Belohnung vorhält (proponit praemium). Gerecht, weil er Niemanden wider seinen Willen rettet. Daher fügt der Apo-

stel (2 Tim. 2, 6.) zu dem Geschenke der Gnade die Pflicht der Arbeit trefflich hinzu, wenn er sagt: Laborantem agricolam oportet de fructibus accipere" u. s. w. Auch das Argument, welches die Vertheidiger der Prädestinationslehre aus Röm. 9, 9 ff. entlehnten, nach welcher Stelle Jacob und Esau schon im Mutterleibe, da sie so wenig Gutes als Böses hatten thun können, waren erwählet worden, der eine zum Gegenstande der göttlichen Liebe, der andere des Hasses, suchte Faustus ihnen durch seine Interpretation zu entreißen. Er suchte nämlich im sechsten Capitel die Stelle allegorisch zu deuten. Der Sinn derselben sollte seyn, Gott habe den ältern, den stolzen, anmaßenden Juden verworfen, und den jüngern, den gläubigen Heiden vorgezogen. „Der noch nicht Geborne kann so wenig strafbar, als geliebt seyn; denn der noch nicht zum Lichte Hervorgegangene verdient nichts. Aber so wie ihr Wandel noch für die Zukunft verborgen war, so wird die künftige Verwerfung des Vorherwissenden, und die künftige Erwählung desselben vorher verkündigt. — Niemand glaube daher, daß den noch nicht gebornen Brüdern die Nothwendigkeit der verschiedenen Verdienste (diversorum meritorum) vorgesteckt sey, da der Prophet Malachias dies von ihnen nach vollbrachtem Dienste des Lebens (post transactam vitae militiam) erwähnt, und über ihren vergangenen Zustand den Ausspruch thut: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Wie ist es ein Wunder, wenn die Gerechtigkeit die Unschuld liebt, und die Ungerechtigkeit verwirft; bei der auch das Zukünftige etwas Geschehenes ist? Daß aber der Kleinere dem Größern dem Gesetze nach vorgezogen, und Jacob mit Vernachlässigung seines Bruders geliebt wird, macht langsamen Köpfen deswegen Schwierigkeit, weil sie glauben, daß das Zeugniß der Liebe oder des Hasses den noch nicht gebornen Brüdern sey gestellt worden, indem die augenscheinlichen Gründe, warum der eine mißfallen, der andere gefallen habe, unterdrückt werden. Bei diesen beiden also werden nicht die Rechte der Natur den Menschen vorherbestimmt, sondern es werden die Beschlüsse der Gerechtigkeit über den Glauben der Heiden und die Ungläubigkeit der Juden er-

zählt. Denn es werden in dieser Stelle nicht nach dem Buchstaben speciell die Personen der Zwillingsbrüder, sondern die Ursachen und Mysterien der Dinge beschrieben. — Aber du sagst: Da sie noch nicht Gutes oder Böses gethan hatten, wurden sie schon den vorherbestimmten Parteien zugerechnet. Ist es zu verwundern, wenn er den Ausgang derer, deren Handlungen er vorhergesehen, vorherbezeichnet hat? — In Jacob wird also das gläubige Volk beschrieben, in Esau das ungläubige bezeichnet." Auch die noachische Sündfluth gebrauchte Faustus im siebenten Capitel als ein Argument gegen die Prädestination. „Wie kannst du sagen, daß der eine angenommen und der andere verlassen wird? Siehe wie, mit Ausnahme der Familie des Gerechten, der ganze Erdkreis, indem die Gottlosigkeit dazu zwang, vertilgt wird. Das specielle Decret also, welches du behauptest, wird widerlegt durch das allgemeine Urtheil." Auch die Worte aus der Genesis, nondum completa sunt peccata Amorraeorum, führt Faustus als einen Beweis gegen die Prädestination im achten Capitel an. „Niemand läßt aus Nachsicht einen Verzug zu, der nach der Vorherbestimmung zu strafen die Absicht hat. Indem die Vollmachung (plenitudo) der Sünden als die Ursache des Verderbens erwähnt wird, wird das Gehässige einer vorgesteckten Nothwendigkeit weggeräumt." Im neunten Capitel bemerkt er zu den paulinischen Worten (Röm. 1, 30.), Sicut non probaverunt Deum habere in notitiam, tradidit eos Deus in reprobum sensum: „Wer wegen vorhergehender Ursachen verlassen wird, wird nicht vom Fatum gedrängt, sondern durch ein Urtheil verworfen." Im zehnten Capitel führt er die Worte des Daniel (4.) an den Nebucadnezar an: Peccata tua eleemosynis redime, und fügt hinzu: „Als etwas Vorherbestimmtes kann nicht angesehen werden, was abgekauft werden kann." Zuletzt bemerkt er noch eben daselbst: „Derjenige, welcher behauptet, daß von dem mächtigsten und gerechtesten Schöpfer der Mensch so gemacht sey, daß der eine der Linken ohne eigenes Vergehen nur durch den Antrieb des Vorherwissens zugesprochen, der andere ohne Prüfung seiner Verdienste auf die Rechte gezogen werde, behauptet offenbar, daß die

Verfügungen des Schöpfers und Richters ohne Ordnung und unbillig sind."

Endlich für die Allgemeinheit der Erlösung und des Todes Jesu führt Faustus gleichfalls mehrere biblische Stellen an. So de grat. et lib. arb. I. 16. Hier führt er die Worte des Paulus an (1 Cor. 15.): Sicuti in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur. „Hier kann nicht das Ganze für den Theil gesetzt seyn. Denn so wie der erste Theil des Satzes augenscheinlich zeigt, daß Alle in Adam sterben, so spricht dasjenige was folgt ohne Zweifel aus, daß in Christo Alle werden lebendig gemacht werden. — Auch von den Gottlosen wird geglaubt, daß sie durch die Kraft der Auferstehung Christi werden erweckt werden, obgleich sie, um bestraft zu werden, auferstehen. Wenn aber der Apostel sagt (1 Tim. 4.): qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium; so bezieht sich der Ausdruck omnium hominum auf den Vorsatz der göttlichen Güte. Durch den Zusatz aber maxime fidelium hat er diejenigen bezeichnet und unterschieden, welche durch Glauben, durch Gehorsam, durch Unterwerfung des Willens die Geschenke des Erlösers angenommen haben." Ferner berief er sich auf 2 Cor. 5., wo es heißt: Charitas Christi urget nos iudicantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Auch aus der Allgemeinheit der Auferstehung schloß Faustus auf die Allgemeinheit der Erlösung. Auch Joh. 6. Caro mea est quam ego dabo pro mundi vita, und 1 Joh. 3. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed et pro totius mundi, führte er in dieser Beziehung an, und machte zu ersterer Stelle die wegen späterer Streitigkeiten über den Werth der Erlösung nicht uninteressante Bemerkung: „Wir dürfen darum durchaus nicht zweifeln, daß derjenige für die ganze Welt sich geopfert habe, welcher mehr gegeben hat, als die ganze Welt werth war (qui plus dedit, quam totus mundus valebat)." Auf den Einwurf, wie Alle durch Christum hätten erlöset seyn können,

da doch so Viele als Gefangene sich zeigten, antwortete Faustus durch ein Gleichniß. „Wenn irgend ein Gesandter oder Priester, welcher sich für eine gefangene Stadt verwendet, ein reichliches Lösegeld bringt, und das ganze gefangene Volk aus der Hand desjenigen erhält, welcher es nach dem Rechte des Krieges gefangen hielt, und auf diese Weise die gesetzliche Nothwendigkeit der Gefangenschaft gelöset wird, dessen ungeachtet aber Jemand, es sey aus dem Reize der Gewohnheit, oder wegen falscher Schmeichelei des Räubers, als Sclave seines Willens die freiwillige Wohlthat ausschlägt, hat dann die undankbare Verachtung des Lösegeldes die Gnade vermindert? Hat derjenige, welcher die Freiheit verwirft, eine Verringerung des Wohlwollens des Loskaufenden (redemtoris) herbeigeführt? So ist es nicht. Vielmehr so wie dem Loskaufenden derjenige dankbar seyn kann, der zurückgekehrt ist, so ist derjenige, welcher zurückgeblieben ist, wegen der Verachtung strafbar. Denn die Wollenden hat der Vergelter der Gesinnungen (voluntatum remunerator) erlöset. Gott, der gerechte Schiedsrichter, will, daß der Freiwillige zurückkehre, welcher nicht wider seinen Willen gefallen ist. Da dem also ist, so sage mir, wen von der Gnade der Erlösung derjenige ausgeschlossen hat, der die allgemeine Handschrift der alten Verdammung getilgt hat?“

So viel von den Gründen des Faustus für seine anthropologische Theorie.

Vierzehntes Capitel.

Prädestinatus.

Aus der gegebenen den authentischen Quellen gemäßen Darstellung des Lehrbegriffs des Faustus ergiebt sich hinlänglich, daß dieser berühmte gallische Lehrer sich in den anthropologischen Grundideen vom Augustinus entfernt und, so wie Cassian, einen Mittelweg zwischen dem Augustinismus und Pelagianismus zu gehen versucht habe. — Auffallend genug und im Widerspruch mit der am Tage liegenden

historischen Wahrheit ist gleichwohl von Sirmond und den ihm folgenden Jesuiten in ihren Streitigkeiten mit den Jansenisten behauptet worden, daß Faustus ein rechtgläubiger Augustiner gewesen sey, der erwähnte Presbyter Lucidus aber, dessen Lehrsätze auf der Synode zu Arles verdammt wurden, zu der Secte der Prädestinatianer gehört habe, welche von dem Augustinus in der Lehre von der Prädestination verschieden gedacht, und von welcher sich die ersten Spuren bereits unter den Mönchen zu Adrumetum 424 gezeigt hätten, die durch mißverstandene Stellen im Briefe des Augustinus an den damaligen Presbyter Sixtus (Brief 194.) auf solche Ansichten geleitet worden wären. Man sehe Sirmond's historia Praedestinatiana, im 4ten Theile seiner Werke S. 267 ff. nach der venetianischen Ausgabe, auch Gallandi im zehnten Theile der bibl. vett. Patrum. Zum Beweise dieser größtentheils völlig unhistorischen Behauptungen beriefen sich Sirmond und seine Ordensgenossen auf ein von ersterem zuerst 1643. 8. zu Paris herausgegebenes Werk, welches den Titel führt: Praedestinatus, sive Praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Es ist darauf aufgenommen in den ersten Band der pariser Ausgabe von Sirmond's sämmtlichen Werken, die Venedig 1728. wiederum abgedruckt sind. Auch in dem zehnten Theil von Gallandi's bibliotheca findet es sich.

Das Werk ist merkwürdig genug, und von uns schon deshalb nicht mit Stillschweigen zu übergehen, weil in dem dritten Buche desselben offenbar semipelagianische Lehren vertheidigt werden, der Augustinismus aber nach seinem wesentlichsten anthropologischen Inhalte unter dem Namen des Prädestinatianismus widerlegt wird. Die Beantwortung der Frage, ob sich aus dem Werke beweisen lasse, daß es eine S e c t e der Prädestinatianer im kirchlichen Alterthume, und namentlich im fünften Jahrhunderte gegeben habe, wird sich aus der Analyse desselben ergeben. Man vergleiche I. Basnage histoire de l'église. T. I. p. 698 ff., Natal. Alexandri dissert. V. de Praedestinatiana Haeresi, in der Hist. Eccl. sec. V., u. A., vorzüglich aber den gründlichen Walch im fünften Theile seiner Historie der Ketzereien, und die neue-

sten schon angeführten Kirchen- und Dogmen-historischen Schriftsteller.

Das Werk selbst besteht aus drei Büchern, denen eine Vorrede vorangeht.

In dieser Vorrede wird zuvörderst die Absicht des Verfassers angegeben, gegen Leute zu schreiben, welche in Schaafskleidern sich unter die Heerde des Herrn gemischt hätten, und den Schein catholischer Christen an sich trügen, ob sie gleich die gefährlichsten Feinde der Kirche wären. Ihre Irrlehren werden angegeben, wobei sich sogleich der schon in dieser Geschichte mehrmals vorgekommene Kunstgriff zeigt, augustinische Gedanken mit starker Uebertreibung auf ihre äußerste Spitze zu stellen, sie von Seiten ihrer Folgen darzulegen, und so den Moment, wodurch das sittliche Gefühl am mehrsten verletzt wird, hervorzuheben, um dadurch den Leser geneigt zu machen, etwas Ketzerisches in ihnen zu finden. Sie sollten lehren, daß Menschen so zum Tode durch das Vorherwissen Gottes bestimmt seyen, daß ihnen so wenig das Leiden Christi, als die Erlösung der Taufe, noch Glaube, Liebe und Hoffnung helfen könne. „Sie mögen beten, und sich mit Fasten und Almosen beschäftigen, auf keine Art, sagen sie, werden sie befreit werden können, weil sie nicht zum Leben bestimmt worden sind. Dagegen mögen diejenigen, welche die der Zukunft kundige Prädestination aus der Zahl der zu Verdammenden getilgt hat, die Gerechtigkeit vernachlässigen, verachten und fliehen, sie werden, auch wenn sie nicht wollen, so zum Leben hingezogen, wie jene, welche zum Leben gehören wollen, zum Tode getrieben werden. So wird diesen, obgleich sie nicht bitten, gegeben, wie jenen, welche bitten, verweigert wird. Diese werden finden, obgleich sie nicht suchen, jene aber, obgleich sie suchen, finden nicht. Diesen wird die Thür der Gnade, obgleich sie nicht anklopfen, aufgeschlossen, jenen aber wird, so sehr sie auch anklopfen und schreien, auf keine Weise geöffnet werden können.“ Zum Theil dürften diese Sätze nicht einmal als ultra-augustinische zu betrachten seyn, da, wenn man von dem augustinischen Grundbegriffe des sittlichen Todtseyns des Menschen in seinem natürlichen Zustande ausgeht, Glaube, Liebe, Hoffnung, ein Anklopfen und Schreien

von einem, der nicht durch die Gnade dazu fähig gemacht wird, und von der andern Seite ein Vernachlässigen der Gerechtigkeit von Seiten der Prädestinirten, da ja ihnen die unwiderstehliche Gnade zur Ausübung des Guten nach augustinischer Theorie zu Theil wird, nicht behauptet werden darf. Allein solche Uebertreibungen der augustinischen Prädestinationslehre fallen bei Semipelagianern nicht auf, welche sich nicht darum bekümmerten, ob diese dann noch mit den übrigen augustinischen Lehren in Uebereinstimmung sey. So viel ward übrigens vom Augustinus behauptet, daß Jemand sich durch die göttliche Gnade bekehrt haben könne, und er doch, sobald er nicht zur Zahl der Prädestinirten gehöre, vor dem Ende seines Lebens wieder abfalle, so wie, daß derjenige, der zu der Zahl der Prädestinirten gehöre, sich nothwendig vor dem Ende seines Lebens bekehren müsse. — Der Verfasser des Prädestinatus greift nun die aufgestellten Sätze in Rücksicht ihrer Folgen an. „Wer," sagt er, „wird bei diesem Glauben sein Haupt den Segnungen der Priester hinneigen und glauben wollen, daß ihm durch ihre Gebete und Opfer geholfen werden könne? Denn, wenn man glaubt, daß diese so wenig den Wollenden nützen, als den Nichtwollenden schaden, so werden alle Bemühungen der Priester Gottes aufhören, alle Ermahnungen werden als eitle Erdichtungen erscheinen, und ein Jeder wird seine eignen Fehler so ansehen, daß er das Gefallen an seinen Lastern für eine Vorherbestimmung Gottes hält, und er den Uebergang vom Bösen zum Guten weder durch einen Priester Gottes, noch durch seine Bekehrung, noch durch das Gesetz des Herrn finden zu können überzeugt ist." Der Verfasser fährt fort mit der Versicherung, daß er schweigen würde, wenn die Verbreiter dieser Lehren so häufigen Aufforderungen zu schweigen gefolgt wären, und nicht unter Augustin's Namen Bücher verbreiteten, die dieser orthodoxe Lehrer nie geschrieben hätte. Schweigen würde hier ein Verrath an der Wahrheit seyn, und Zustimmung voraussetzen. Namentlich verbreite man geflissentlich und lese heimlich ein Buch, welches den Namen des Augustinus führe, und Ketzereien enthalte. Endlich sey es ihm gelungen, dies Buch in die Hände zu

ekommen. Dieses Buch sey auch einst dem Papst Caelesti-
us überreicht worden, und dieser habe es so verabscheut,
aß er es zu einer ewigen Vergessenheit verdammt habe.
Deswegen werde es indessen nur mit desto größerem Eifer
eimlich verbreitet und gelesen, und als ein symbolisches
Buch dem Glauben empfohlen. Dies Buch habe er ganz
bgeschrieben, die 90ste Häresie hinzugefügt, dann die Wi-
erlegung folgen lassen, und gegen die in dem Buche ent-
altenen Blasphemien mit vernunftgemäßer Wahrheit und
esetzlicher Auctorität (tam rationabili veritate, quam legali
uctoritate) gekämpft.

Das erste Buch enthält nun ein Verzeichniß von Ketzern
und deren Irrlehren von den frühesten Zeiten an, in welchem
es nun freilich an den auffallendsten historischen Verstößen
nicht fehlt. Voran steht die Bemerkung, daß dies ein Aus-
zug aus der Ecdicesis des Hyginus contra haeresiarchas, der
categorici des Epiphanius contra sectas, und der exposi-
tiones des Philaster sey. Wir lassen diese Nachricht auf ih-
ren Werth beruhen; so viel lehrt aber schon eine flüchtige
Vergleichung dieses Buchs mit Augustin's bekannter Schrift
de haeresibus, daß diese sehr stark benutzt ist. Nur in dem
Artikel über den Pelagianismus findet sich eine gänzliche
Abweichung. — Neunzig Häresien werden in dem Buche
aufgeführt, die neunzigste ist die der hier zuerst unter die-
sem Namen vorkommenden Prädestinatianer (Praedesti-
natorum), welche sich mit Unrecht auf den Augustinus beru-
fen sollten. Ihnen werden folgende Irrlehren zugeschrieben.

„Sie nehmen an eine Auswahl der Guten und eine Ver-
werfung der Bösen, indem Gott bestimmt, nicht indem der
Mensch sich bestrebt oder vernachlässigt. Sie wollen nicht,
daß die Gesetze Gottes von den sich Befleißigenden beobach-
tet und von den Nachlässigen übertreten werden. Sie sagen,
daß derjenige, welcher zum Bösen vorherbestimmt ist, auch
wenn er das Gute hat thun wollen, zum Guten nicht wird
kommen können. Denn derjenige, welcher zum Guten vor-
herbestimmt ist, wird, auch wenn er es vernachlässigt, zum
Guten wider Willen geführt werden. Sie sagen, daß die
Welle der Taufe nicht von allen Sünden reinige. Sie sa-

den, hat er zum Leben bestimmt." Der Verfasser bezieht sich dabei auf die Auctorität neutestamentlicher Stellen, und führt besonders die vom Augustinus so oft urgirten paulinischen Stellen aus dem Briefe an die Römer an. — Nicht ganz augustinisch ist es aber schon, wenn es im dritten und vierten Capitel heißt: „Wenn ihr von einem vorherwissenden, vorherbestimmenden und rufenden Gott in den apostolischen Briefen (in Apostolo) leset, warum macht ihr uns ein Verbrechen daraus, daß wir sagen, Gott habe die Menschen entweder zur Gerechtigkeit, oder zur Sünde vorherbestimmt, damit es nicht scheine, daß er sich selbst gleichsam unvorsichtig (quasi non provide) Menschen machte, welche thäten was er nicht wollte? Denn Gott bleibt unüberwunden in seinem Willen. Wenn ihr aber dies bekennt, so bekennt auch, daß diejenigen, welche Gott geschaffen hat, nicht anders seyn können, als er gewollt hat." Ultra-augustinisch wird der Verfasser dieses Buchs ferner im fünften und den folgenden Capiteln. „Daher schließen wir, daß diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, auch wenn sie nachlässig sind, auch wenn sie sündigen und nicht wollen, wider ihren Willen werden zum Leben geführet werden, diejenigen aber, welche er zum Tode bestimmt hat, ohne Erfolg (sine causa) arbeiten, auch wenn sie laufen und eilen. Und dies nimm nicht an ohne die Belehrung eines in die Augen fallenden Beispiels. Judas hat täglich das Wort des Lebens gehört, ist täglich dem Herrn angehangen, hat sich täglich mit wundervollen Thaten beschäftigt, hat täglich die Erinnerungen des Sohnes Gottes selbst gehört, und weil er zum Tode vorherbestimmt worden ist, kam er durch einen Schlag plötzlich um. Saul war täglich ein Verfolger, täglich ein Steiniger der Christen, täglich ein Verwüster der Kirchen, und weil er zum Leben vorherbestimmt worden ist, ist er plötzlich durch einen Schlag ein Gefäß der Erwählung geworden. Warum erschrickst du, der du in Sünden bleibst? Wenn Gott dich gewürdigt hat, wirst du heilig seyn. Oder warum bist du, der du in Heiligkeit lebst, besorgt, gleichsam als wenn deine Besorgniß dich erhalte? Wenn Gott nicht gewollt hat, wirst du niemals fallen. Seyd beide über

Gott sorglos. Wirst du, der du heilig bist, und besorgt, daß du fallen mögest, und Tag und Nacht dem Gebete obliegst, mit Fasten beschäftigt bist, und fleißig die heilige Schrift liesest, deine Zeit den Ermahnungen widmest, und alle heiligen Studien fleißig treibst, wirst du durch diese deine Bemühung gerettet werden? Wirst du heiliger seyn als Judas, welcher die Macht empfing, Schwache zu heilen, Teufel auszutreiben, Todte zu erwecken, über Schlangen und Scorpionen zu gehen, er, der ein College der Apostel, ein Schüler Christi war, und gleichwohl, weil er zum Tode prädestinirt war, den ewigen Tod fand? Höre auf über dich, o Mensch, höre auf, sage ich, wegen deiner Tugend besorgt zu seyn, und habe sorglos nur ein festes Vertrauen zu dem Willen Gottes. Denn wider den Willen Gottes wirst du nichts Gutes erreichen. Aber, wenn dich Gott würdigen wird, daß du im Guten beharrest, wirst du gerettet werden. Du auch, der du in der Sünde durch eine eitle Verzweiflung erschüttert wirst, lerne vom Apostel, wer hat je ihm an Lastern gleich erfunden werden können? Hast du je ärgere Sünden, als er begangen hat, begehen können? Und gleichwohl, weil er zum Apostelamt ist prädestinirt worden, ward er plötzlich allen Lastern entrissen, und stieg empor von der Unterwelt zu der Oberwelt. Alle diejenigen also, welche Gott als Würdige des Heils seiner Erlösung kennt, hat er zum Heil prädestinirt, und nur diejenigen rettet er, welche er als solche erkennt, die er zum Heil prädestinirt hat. — Denn die Freiheit des menschlichen Willens kommt nicht zuvor der Gnade Gottes, sondern die Gnade Gottes kommt zuvor der menschlichen Willkühr (antecedit humani voluntatem arbitrii), und eitel und unfruchtbar ist der Wille des Menschen, eitel ist seine Willkühr." Hier führt der Verfasser zum Beweise die Stelle aus dem Johannes (6, 44.), Nemo venit ad me, nisi quem Pater adtraxerit, und ähnliche Stellen aus dem Briefe an die Römer, auch Stellen aus den Psalmen an. „Nicht jeder, welcher selbst will, wird gerettet, es wird aber derjenige gerettet, welchen Gott hat retten wollen, damit, mit Ausschluß des Willens des Menschen, er seine volle Gnade

ganz offenbare. Gesetzt Gott will, daß Jemand gut sey, und er ist nicht gut, so überwindet der Mensch Gott.“ Hier wird auch die Allgemeinheit der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Tod seines Sohnes bestritten. „Wenn ihr aber leset, daß der Tod seines Sohnes für Alle erfolgt sey, so wundre ich mich, wie ihr Alle versteht, da ihr seht, daß Wenige kaum zum Heil gelangen. Wo ihr aber Alle leset, wollt ihr im Allgemeinen Alle verstanden wissen, da doch Alle oft für ein Theil gesetzt wird. Denn wenn gesagt wird, Omnes declinaverunt, so sind doch nicht Alle abgewichen, und omnis homo mendax, so ist doch nicht jeder Mensch ein Lügner, weil wir von einem lesen, Erat homo verax, und wiederum, Viri mendaces non erunt illius memores: viri autem veraces inveniuntur in ea. Alle sind also der größte Theil, da es ausgemacht ist, daß nicht Alle verstanden werden sollen.“ — Die Freiheit des Willens wird gänzlich geläugnet, und als Beweis werden die Sünden der Menschen, welche täglich begangen werden, angeführt. „Durch die Uebertretung des ersten Menschen ist die Freiheit des Willens verloren. Aber ihr erneuert wiederum die pelagianische Ketzerei, wenn ihr sagt, daß durch die Freiheit des Willens die Menschen den Sünden Gränzen setzen können, und schließt die Gnade aus durch die Freiheit des Willens. Denn wir werden entweder durch den freien Willen befreit, oder durch die Gnade entrissen.“ u. s. w. — Daß der Eine das Gute leichter ausübe, der Andere schwerer, komme von der verschiedenen Austheilung der göttlichen Gnade. — Hier erlangt nun auch jene bereits erwähnte, idealistisch klingende Behauptung von der Hoffnung und der Wirklichkeit ihren bestimmten Sinn. Sie wird hier so ausgedrückt, daß die Natur des Menschen durch die Uebertretung Adam's so verderbt sey, daß sie ihre Wiederherstellung durch Christum nicht in der Wirklichkeit, sondern in der Hoffnung erlangt habe. Zum Beweise wird der Ausspruch des Paulus (Röm. 8, 24.) angeführt, Spe salvi facti sumus, spes autem, quae videtur, non est spes. „Wenn wir also in der Hoffnung gerettet sind, so haben wir die Sache in gegenwärtiger Zeit noch nicht empfangen. Daher begehren die Getauften wiederum

auf eine fleischliche Art, und leiden jene Bewegungen des Körpers, weil sie die Hülfe der Wiederherstellung in der Hoffnung, nicht in der Wirklichkeit erlangt haben. Denn wenn sie sie in der Wirklichkeit erlangt hätten, so wäre nach der Gnade der Taufe so wenig eine Möglichkeit, als ein Wille der Sünde. Obgleich aber die Kraft der Taufe so groß ist, daß sie alle Sünden tilgt, so wird dennoch das Hervorkeimen (pullulatio) der Sünden durch die Welle der Taufe nicht weggespült. Denn das natürliche Vorhandenseyn desselben durch Adam zeigt sich. Jene Glieder, welche in der Stunde der Taufe ohne Scham sind, fangen nachhin an sich zu schämen. Deshalb vermeiden sie allenthalben den Anblick der Menschen, und suchen das Geheime. Denn die Uebertretung hat die Glieder, welche Gott gemacht hatte, in Schamtheile verwandelt, und sie werden seitdem nicht mehr Glieder, sondern Schamtheile (pudenda) genannt. Diese Schamtheile werden in jenem Moment der Taufe zu Gliedern, aber bald werden sie aus Gliedern wiederum zu Schamtheilen. Denn sie sind nicht in der Wirklichkeit, sondern der Hoffnung nach wiederhergestellt worden. Die Begierde des Fleisches, welche durch die Uebertretung Adam's in dem Körper wie ein Gesetz der Sünde herrscht, eignet sich nämlich wiederum den Getauften an, und bestrebt sich, seinen Geist ganz zu zerstören (totumque animum eius conatur evertere). Denn dies ist die Wurzel jener Wunde (plagae), welche Christus geheilt hat. Er hat sie aber so geheilt, wie der Apostel sagt, Spe salvi facti sumus. Und er befiehlt uns, das Gemüth auf die Betrachtung des Unsichtbaren zu richten, und nicht durch das übermäßige Vertrauen (praesumendo) zu dem, was da scheint, zu fallen, und daher sagt er, spes autem, quae videtur, spes non est. Man soll nämlich nicht glauben, daß die Sünden durch die Taufe so weggenommen werden, daß auch selbst die Wurzeln der Sünden zugleich ausgerissen werden. Denn jene unreine Bewegung, welche durch die Uebertretung sich der Natur bemächtigt hat, bleibt so in dem Getauften zurück, wie die Wurzel des Haars, wenn es durch ein Scheermesser an der Oberfläche weggenommen und abgeschnitten ist. Denn

es ist abgeschnitten, damit der Ort gereinigt werde; es ist nicht mit der Wurzel herausgerissen, daß es forthin nicht entstehe. Denn wenn durch die Taufe alles Gebrechen der Uebertretung Adam's gänzlich weggenommen würde, so würden alle Getaufte durch keine Bewegung der Hitze zu Verbrechen gezogen werden, Keiner würde durch menschliche Flecken verunreinigt, Keiner durch die Stachel der Begierde gequält werden. Weil wir aber durch Hoffnung gesund geworden sind, so erwarten wir in Hoffnung, was wir noch nicht sehen. Es kommt die Zeit, wo sie nicht heirathen und nicht geheirathet werden, sondern sind wie die Engel im Himmel. Denn wann dies Verwesliche angezogen haben wird die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit, dann wird es heißen: Absorpta est mors in victoriam" u. s. w.

Liest man diese Darstellung des angeblichen Prädestinatianismus mit Aufmerksamkeit, so kommt man leicht auf den Gedanken, daß auch sie von einem Semipelagianer herrühre, der sie in gleicher Absicht abgefaßt habe, in welcher mehrere Schriften von Gegnern des Augustinus, die wir bereits haben kennen lernen, offenbar abgefaßt sind. Augustinische Grundsätze wurden mit großer Uebertreibung und nach ihren Folgen für's Practische dargestellt und in's Grelle gemalt, um das moralische Gefühl wider dieselben zu erregen, und auf diesem Wege das zu erreichen, was durch theoretische Widerlegung, wenigstens bei dem größern Publicum, nicht so leicht zu erreichen stand. Zur Empfehlung der Prädestinationslehre konnte wenigstens die schauerliche Darstellung derselben nicht dienen, und eine leichte Ironie dürfte sich in dem ruhigen Tone, mit welchem sie dargelegt wird, so wie in der Art, wie von der nach der Taufe übrig bleibenden concupiscentia gesprochen wird, nicht verkennen lassen. Auch die heimliche Art, mit der man das Buch verbreitete, dürfte einen versteckten Nebenzweck vermuthen lassen. Der große Ernst und die Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser desselben im dritten Buche, mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben, widerlegt wird, steht jener Ansicht nicht entgegen. Sobald man nämlich durch jene Dar-

stellung des Augustinismus das moralische Gefühl des Lesers wider ihn eingenommen hatte, konnte die theoretische Widerlegung desselben um so leichter und glücklicher gelingen.

Diesem dritten Buche ist ein besonderer Prolog vorangeschickt. Hier wird der Beistand der Kirche angefleht gegen ihre verborgenen neuen Feinde, welche im friedlichen Gewande in ihrer eignen Mitte gegen sie die Waffen ergriffen, gegen welche noch Niemand in Schriften aufgetreten sey, obgleich sie in ihren Schriften unter dem Namen des Priesters Augustinus beinahe die ganze Welt verwundet hätten, indem sie verfälschte Bücher zum Vorschein brächten, und mancherlei Briefe vorzeigten, welche sie dem erwähnten Bischofe von Hippo andichteten. Der Grund aber, warum man gerade jenes Buch, mit Uebergehung anderer Verkehrtheiten, hervorgezogen und im Einzelnen widerlegt habe, sey kein anderer, als weil es als Symbol den Verführten übergeben werde.

In der Widerlegung des Prädestinatianismus, welchen der Verfasser derselben also keineswegs für Augustinismus angesehen wissen wollte, finden wir nun allenthalben semipelagianische Behauptungen gegen augustinische und ultraaugustinische nicht ohne dialectische Gewandtheit aufgestellt, und gegen diese die von den Eigenschaften Gottes, vorzüglich von seiner Gerechtigkeit hergenommenen, schon in den pelagianischen Streitigkeiten, namentlich von Julianus, häufig gebrauchten Argumente, so wie biblische, dem Particularismus widersprechende Stellen geltend gemacht. Gleich in der Einleitung wird der Satz aufgestellt, Gott habe alle Menschen zum Guten bestimmt, und zugegeben, daß alles, was die Menschen Gutes thun, gethan haben und thun werden, durch die Gnade, Barmherzigkeit, Hülfe, sogar Prädestination Gottes vollendet sey, aber durch eine Prädestination, wodurch Gott nicht denjenigen, welche das Gute nicht wollen, Gewalt anthut, sondern nach welcher er niemals die Gesinnung seiner Güte verändert, und unaufhörlich gegen diejenigen, welche das Gute wollen, bereitwillig, denen aber, welche das Böse wollen, unwillfährig ist. Denn denjenigen, welche zu dem Guten kommen, ertheile

es ist abgeschnitten, damit der Ort gereinigt werde; es ist nicht mit der Wurzel herausgerissen, daß es forthin nicht entstehe. Denn wenn durch die Taufe alles Gebrechen der Uebertretung Adam's gänzlich weggenommen würde, so würden alle Getaufte durch keine Bewegung der Hitze zu Verbrechen gezogen werden, Keiner würde durch menschliche Flecken verunreinigt, Keiner durch die Stachel der Begierde gequält werden. Weil wir aber durch Hoffnung gesund geworden sind, so erwarten wir in Hoffnung, was wir noch nicht sehen. Es kommt die Zeit, wo sie nicht heirathen und nicht geheirathet werden, sondern sind wie die Engel im Himmel. Denn wann dies Verwesliche angezogen haben wird die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit, dann wird es heißen: Absorpta est mors in victoriam" u. s. w.

Liest man diese Darstellung des angeblichen Prädestinatianismus mit Aufmerksamkeit, so kommt man leicht auf den Gedanken, daß auch sie von einem Semipelagianer herrühre, der sie in gleicher Absicht abgefaßt habe, in welcher mehrere Schriften von Gegnern des Augustinus, die wir bereits haben kennen lernen, offenbar abgefaßt sind. Augustinische Grundsätze wurden mit großer Uebertreibung und nach ihren Folgen für's Practische dargestellt und in's Grelle gemalt, um das moralische Gefühl wider dieselben zu erregen, und auf diesem Wege das zu erreichen, was durch theoretische Widerlegung, wenigstens bei dem größern Publicum, nicht so leicht zu erreichen stand. Zur Empfehlung der Prädestinationslehre konnte wenigstens die schauerliche Darstellung derselben nicht dienen, und eine leichte Ironie dürfte sich in dem ruhigen Tone, mit welchem sie dargelegt wird, so wie in der Art, wie von der nach der Taufe übrig bleibenden concupiscentia gesprochen wird, nicht verkennen lassen. Auch die heimliche Art, mit der man das Buch verbreitete, dürfte einen versteckten Nebenzweck vermuthen lassen. Der große Ernst und die Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser desselben im dritten Buche, mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben, widerlegt wird, steht jener Ansicht nicht entgegen. Sobald man nämlich durch jene Dar-

stellung des Augustinismus das moralische Gefühl des Lesers wider ihn eingenommen hatte, konnte die theoretische Widerlegung desselben um so leichter und glücklicher gelingen.

Diesem dritten Buche ist ein besonderer Prolog vorangeschickt. Hier wird der Beistand der Kirche angefleht gegen ihre verborgenen neuen Feinde, welche im friedlichen Gewande in ihrer eignen Mitte gegen sie die Waffen ergriffen, gegen welche noch Niemand in Schriften aufgetreten sey, obgleich sie in ihren Schriften unter dem Namen des Priesters Augustinus beinahe die ganze Welt verwundet hätten, indem sie verfälschte Bücher zum Vorschein brächten, und mancherlei Briefe vorzeigten, welche sie dem erwähnten Bischofe von Hippo andichteten. Der Grund aber, warum man gerade jenes Buch, mit Uebergehung anderer Verkehrtheiten, hervorgezogen und im Einzelnen widerlegt habe, sey kein anderer, als weil es als Symbol den Verführten übergeben werde.

In der Widerlegung des Prädestinatianismus, welchen der Verfasser derselben also keinesweges für Augustinismus angesehen wissen wollte, finden wir nun allenthalben semipelagianische Behauptungen gegen augustinische und ultraaugustinische nicht ohne dialectische Gewandtheit aufgestellt, und gegen diese die von den Eigenschaften Gottes, vorzüglich von seiner Gerechtigkeit hergenommenen, schon in den pelagianischen Streitigkeiten, namentlich von Julianus, häufig gebrauchten Argumente, so wie biblische, dem Particularismus widersprechende Stellen geltend gemacht. Gleich in der Einleitung wird der Satz aufgestellt, Gott habe alle Menschen zum Guten bestimmt, und zugegeben, daß alles, was die Menschen Gutes thun, gethan haben und thun werden, durch die Gnade, Barmherzigkeit, Hülfe, sogar Prädestination Gottes vollendet sey, aber durch eine Prädestination, wodurch Gott nicht denjenigen, welche das Gute nicht wollen, Gewalt anthut, sondern nach welcher er niemals die Gesinnung seiner Güte verändert, und unaufhörlich gegen diejenigen, welche das Gute wollen, bereitwillig, denen aber, welche das Böse wollen, unwillfährig ist. Denn denjenigen, welche zu dem Guten kommen, ertheile

er sogleich eine Belohnung ihres Glaubens dadurch, daß er ihnen Vergebung der Sünden ertheile, und sie zu Kindern Gottes mache, über diejenigen aber, welche sich zum Bösen wendeten, verhänge er nicht sogleich die Strafe, welche sie verdienten, sondern er warte eine Zeitlang, ob sie sich besserten. „Diesen Vorsatz Gottes bekennen wir als etwas Prädestinirtes und Bestimmtes. Indem also das Böse geschieht, hat Gott nicht seinen Vorsatz unvermerkt eingeführt (subduxit), sondern der Mensch seine Verachtung bewiesen (induxit), und nicht, indem Gott wollte, ist die Sünde entstanden, sondern sie ist begangen, indem der Mensch nachlässig war. So sehr hat das menschliche Geschlecht wider den Willen Gottes gesündigt, daß er immer den Sündern zürnte, und denjenigen, welche Gerechtigkeit übten, zu Hülfe kam. Endlich indem die ganze Welt von der Gerechtigkeit Gottes abgewichen war, und durch die Sündfluth umzukommen verdient hatte, wollte Gott, wie die heilige Schrift lehrt, daß sie durch seine Bestrafung gerettet würde." Die in dem Briefe an die Römer für die absolute Prädestination zu beweisen scheinenden Stellen wußte der Verfasser des Prädestinatus mit seiner semipelagianischen Theorie in Uebereinstimmung zu bringen. Das Verderbliche der Prädestinationslehre für die Moralität und die religiöse Gesinnung des Menschen wird von ihm gleichfalls, und zwar auf ähnliche Weise, als es in der Vorrede des ganzen Werks geschehen war, sehr stark hervorgehoben. So heißt es im fünften Capitel: „Wenn dem also ist, daß ein jeder dasjenige ist, wozu er prädestinirt worden, so hört auf das Gesetz, es hört auf der Priester, es hört auf die Andacht des Volks, es wird verschlossen der Eingang des Zufluchtsorts, es wird geleert der Schooß der Kirche, Keiner beugt sein Knie vor Gott, Keiner neigt sein Haupt zu den Segnungen, es werden verschlossen die heiligen Schriften (apices Dei) und zugleich verschwinden alle Bestrebungen der Tugenden." Auch argumentirt der Verfasser aus der Taufe, die er ein sacrificium nennt, welche doch nur den sie Verlangenden ertheilt werde, wobei er also nur die Taufe der Erwachsenen im Sinne haben konnte, und aus der confessio, welche doch

freiwillig geschehe, — durch welches beides dem menschlichen Geschlechte nur geholfen werden könne — daß nicht die Gnade dem Willen, sondern der menschliche Wille der göttlichen Gnade in einem gewissen Sinne zuvorkomme, ob man gleich gerne zugestehe, daß diese größer sey, als jene. Die Gnade bestehe aber darin, daß wir dasjenige, warum wir bitten, umsonst erhielten. Auch läßt der Verfasser in so ferne die Gnade Gottes dem Willen des Menschen zuvorgekommen seyn, als durch die Erscheinung Christi und dessen Tod allen Menschen der Zugang zur Gnade geöffnet sey; auch komme sie ihm noch zuvor durch Belehrung, Einladung, Berührung (compunctio), Verheißung der ewigen Belohnung und Androhung der ewigen Strafe. Cap. 7. 8. 17. Dabei nahm unser Verfasser auch die Nothwendigkeit der göttlichen Unterstützung für die Ausübung des Guten von Seiten des Menschen keineswegeѕ in Abrede. „Der Lauf und das Bestreben des Menschen sind vergeblich (evanescunt), wenn sie nicht durch die unsichtbare Hülfe Gottes unterstützt werden (nisi invisibilibus Dei adminiculis iuvati fuerint).“ Worein er aber diese Unterstützung setzte, darüber erklärt er sich nicht, sondern bleibt bei allgemeinen Aeußerungen stehen, daß alle gute Gabe von Gott sey, daß nichts der menschlichen Macht zuzueignen, sondern alles Gute der Barmherzigkeit Gottes beizumessen sey. Cap. 10. Auf alle Fälle konnte er den gänzlichen Mangel an Freiheit, welchen die augustinische Lehre von der Erbsünde in sich schloß, nicht zugeben. Die vielbesprochenen Worte, Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio, sollte der Apostel Paulus nicht von sich, sondern in der Person eines noch Ungetauften sagen. Cap. 14. Gegen die von dem angeblichen Prädestinatianer aufgestellte Behauptung, daß durch die Uebertretung des ersten Menschen die Freiheit des Willens verloren sey, bemerkt unser Verfasser, daß durch die Uebertretung des ersten Menschen sich die Freiheit des Willens gezeigt habe, welche den Menschen konnte etwas wollen thun lassen, welches Gott nicht gewollt habe. „Wenn also die Freiheit des Willens verloren ist, woher sind wir Menschen denn Sünder? Wir sind nicht anders woher Sün-

der, als weil wir wollen, was Gott nicht will, und nicht wollen, was Gott will, wir begehen, was er verbietet, und wollen nicht thun, was er geboten hat. Wodurch begehen wir so viel Böses, wenn wir dies, ohne zu wollen, thun? Ein anderer ist es, welcher durch uns wirkt, ihm sollte daher das Gesetz gegeben werden, nicht uns. — Wenn wir getrieben werden und nicht selbst handeln (Si nos agimur et non agimus), so haben wir, wenn wir fehlen, keinen Theil an der Sünde, und wenn wir glauben, keinen Theil am Glauben." Cap. 21. — Auf den Vorwurf, daß dies Pelagianismus sey, wird erwiedert, daß die Kirche nicht deshalb den Pelagius verdammt habe. „Denn sie wirft ihm vor, daß er die Freiheit des Willens so sehr gesteigert habe, daß er die Hülfe Gottes verwarf. Wir aber sagen: durch die Freiheit des Willens begehen wir jede Sünde, von jeder Sünde aber werden wir durch die Gnade Gottes, unter Zustimmung des freien Willens, befreit. — Die Freiheit des Willens ist in uns so mächtig, daß sie Gott gehorchen konnte, sie ist in uns so geschwächt, daß sie selbst Gott verachten konnte, von welchem die Freiheit selbst gegeben ist. — Wenn die Freiheit des Willens durch die Uebertretung des ersten Menschen aufgehört hätte, so hätte auch das Gesetz aufgehört, welches nur zu demjenigen reden kann, welcher es sowohl verachten, als auch auf dasselbe hören kann." Es habe aber nicht das Naturgesetz aufgehört, durch dessen Beobachtung Abel, Enoch, Noah und die übrigen Patriarchen Gott gefallen, und durch dessen Nichtachtung diejenigen, welche die Sündfluth verschlang, oder die Schwefelflamme wegraffte, mißfallen hätten. Cap. 22. „Wir sagen," heißt es ferner, freilich ohne philosophische Präcision der Begriffe, da hier auf augustinische Weise die Freiheit als Zustand mit der Freiheit als Vermögen verwechselt wird, im 23sten Capitel, „daß der freie Wille da ist, wo die göttliche Gnade besteht. Denn ohne die Gnade Gottes ist der Wille nicht frei, sondern gefesselt. Denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir übergeben nicht jene Freiheit dem Stolze des Menschen, sondern beschränken sie auf die Gnade Gottes und deren Ruhm, welche so viel

verleihet, daß Einige mehr Gutes thun als der Mensch vorgeschrieben hat, Andere mehr Uebels thun als er verbietet. Denn die Hand, welche den Bekleideten berauben kann, welches Gott verbietet, kann auch den Nackten kleiden, welches Gott befohlen hat. — Benimm zu beidem die Freiheit des Willens, und man zieht durch das Laster sich keine Schuld zu, und erwirbt durch die Tugend kein Lob." Hier macht der Verfasser auch einen Unterschied zwischen libertas und arbitrium, indem er erstere auf den Körper, letztere auf die Seele bezieht. Wenn man einen Dieb gefangen halte, so habe man ihm die libertas zu stehlen genommen, aber nicht das arbitrium u. s. w. „Die Gnade hebt aber nicht den freien Willen auf, sondern sie heilt, sie erweitert, sie schmückt, sie unterrichtet und erhöhet ihn. Gleichwohl erhöht sie nicht den Nichtwollenden, sondern den Wollenden. — Laßt uns daher uns überzeugen, daß die Gnade uns nicht verwirft, indem wir sündigen, sondern wir verwerfen die Gnade, wann wir sündigen." Um nun aber den Vorwurf des Pelagianismus völlig von sich abzulehnen, und sich in Rücksicht seiner Orthodoxie zu rechtfertigen, spricht der Verfasser über mehrere dem Pelagius zugeschriebene Lehrsätze im 24sten Capitel das Anathema aus. „Wir verfluchen alle diejenigen, welche sagen, daß der Mensch, mit Aufhebung der Unterstützung Gottes, ohne Sünde seyn könne, wenn er wolle. Wir verfluchen diejenigen, welche sagen, daß durch Adam kein Tod, und durch Christum kein Leben sey. Wir verfluchen diejenigen, welche sagen, daß derjenige, welcher von zwei Getauften geboren wird, der Taufe nicht bedürfen könne. Wir verfluchen diejenigen, welche sagen, daß die Kinder zu Vergebung der Sünden nicht unter die Heiligung der Taufe begriffen werden. Wir verfluchen Alles, was die Kirche bei allen Häretikern verdammt." Aber auch über das Buch des Prädestinatianers, so wie über ihn selbst, wird das Anathema ausgesprochen. Im 25sten Capitel wird über das Buch noch berichtet, daß nur unter eidlicher Versicherung der Geheimhaltung es zu lesen verstattet sey, daß die mehrsten Weiber es erhielten, daß aber ein Weib es verrathen, und mit Abscheu über den Inhalt es Catholikern zur Prüfung vorge-

legt habe. „Auch wir haben es gelesen, was ihr immer gefürchtet habt, und indem wir unter der Hülfe des Herrn alle Gotteslästerungen desselben aufdecken, erinnern wir alle Catholiker, daß sie dieses Buch fliehen, verwünschen, und mit einem ewigen Anathema belegen." Die größte Verdammungswürdigkeit desselben wird aber in dem Satze gefunden, daß die Wiederherstellung der menschlichen Natur nicht in der Wirklichkeit, sondern in der Hoffnung geschehe, wodurch den Mysterien des Heilandes ihre Kraft abgesprochen werde. Dabei wird denn die concupiscentia nach pelagianischer Weise für etwas Gutes, der Natur des Menschen zur Fortpflanzung Mitgetheiltes, aber nicht, was Augustinus wollte, für das Gesetz und die Ursache der Sünde erklärt, und jene Ansicht mit pelagianischen Waffen vertheidigt. „Wir sagen, daß die concupiscentia sey eine Sache des natürlichen Kampfes, und behaupten, daß diese zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts von Gott dem Schöpfer dem Menschen eingepflanzt sey. Denn noch hatten die ersten Menschen von dem Baume der Uebertretung nicht gekostet, als Gott sie segnete mit den Worten, Crescite et multiplicamini et replete terram." u. s. w. Cap. 29 ff. Daß hiedurch die Grundansicht des Augustinus bekämpft werde, wird auch hier gänzlich mit Stillschweigen übergangen, und von ihr als einer impietas a Praedestinatis inventa gesprochen. Cap. 31.

So viel von dem Inhalte des ganzen, durch die über dasselbe erregten Streitigkeiten im siebzehnten Jahrhunderte so berühmt gewordenen Werks. Dies ergiebt sich sogleich dem unbefangenen Forscher, daß auf dasselbe die Existenz einer prädestinatianischen Secte, für welche die Jesuiten aus ihm den Hauptbeweis entlehnten, durchaus nicht begründet werden kann. Es gab, wie wir gesehen haben, einzelne Ultra-Augustiner, welche namentlich die augustinische Lehre von der Prädestination so steigerten, daß sie auch eine Prädestination zur Sünde annahmen, wovor der philosophische Augustinus sich wohl gehütet hatte. Ein solcher Ultra-Augustiner war Lucidus, und ein solcher konnte allerdings der Verfasser des ketzerischen Buches seyn, wenn nicht anders, was doch allerdings viel wahrscheinlicher und ähnlichen Fäl-

len analog ist, ein Semipelagianer das geheim gehaltene Buch in dem Sinne verfaßt hatte, um durch Uebertreibung augustinischer Lehrsätze Abscheu gegen dieselben zu erregen.— Ueberhaupt aber giebt es durchaus keine sichere Data, welche zu der Annahme einer prädestinatianischen Secte berechtigen. Die von Sirmond und Andern angeführten Zeugen, welche einer prädestinatianischen Ketzerei erwähnen, verstanden darunter theils die Lehre von der Prädestination, zu der sich Augustinus und dessen Anhänger bekannten, welche aber von ihren Gegnern auf die Spitze gestellt, und durch Consequenzen verhaßt gemacht wurde, theils die Behauptungen einzelner Ultra-Augustiner; keineswegs aber hielten sie sie für eine für sich bestehende Secte. Zu bemerken ist es dabei, daß diejenigen, welche hier als Zeugen in Betracht kommen, z. B. der jüngere Arnobius, Gennadius, von welchem in der Folge noch weiter die Rede seyn wird, Gegner des Augustinus und wenigstens in mancher Hinsicht Semipelagianer waren. Sie hatten also ein besonderes Interesse, um dem Vorwurf der Ketzerei zu entgehen, die von dem Augustinus so bestimmt gelehrte Prädestination nicht diesem von der Kirche als ein Orakel der Rechtgläubigkeit verehrten Lehrer, sondern einer Secte, die als solche nie existirt hat, der Secte der Prädestinatianer, zuzuschreiben. Die von den gallischen Semipelagianern mit mehrerer Offenheit dem Augustinus und dem Prosper beigelegten Lehrsätze waren ja gerade die Irrthümer, welche man am Lucidus verdammte, und welche Gennadius nach dem angeblichen Fragmente aus seiner nicht auf unsere Zeit gekommenen Schrift contra omnes haereses als Lehren der Prädestinatianer anführte. — Es hat wohl — dies ist das Resultat einer sorgfältigen, hier nicht weiter her gehörenden Untersuchung —, einzelne Ultra-Augustiner, aber nie eine Secte oder auch nur eine besondere, sich mit Bewußtseyn vom Augustinus entfernende Partei von Prädestinatianern gegeben.

So wie sich übrigens der Verfasser jenes angeblichen ketzerischen Buches, des zweiten des ganzen Werks, nicht ermitteln läßt, so kann auch über den Verfasser des ersten

und dritten Buchs nichts mit Sicherheit festgesetzt werden. Die Uebereinstimmung des Styls in dem zweiten und dritten Buche, welche sich in dem Gebrauche gleicher barbarischer Wendungen zeigt, dürfte für sich freilich noch nicht zu dem Schlusse auf die Identität des Verfassers berechtigen; aber in Uebereinstimmung mit dem Umstande, daß kein alter Schriftsteller des Buchs des Prädestinatianers erwähnt, welches, wenn es wirklich dem Papst Caelestinus überreicht und von diesem verworfen seyn sollte, eine gewisse Celebrität erlangt haben müßte, dürfte sie doch die Vermuthung nicht unwahrscheinlich finden lassen, daß der Widerleger dieses Buchs auch der Verfasser desselben war, und daß also alle drei Bücher einem und demselben Verfasser angehören. Wer aber dieser war, darüber läßt sich nichts mit Gewißheit festsetzen.

Um die übrigen noch unwahrscheinlichern Hypothesen zu übergehen, möge hier nur noch bemerkt werden, daß einige auf die Vermuthung gekommen sind, daß Arnobius der jüngere, welcher für den Verfasser der um's Jahr 460 geschriebenen Commentarii in Psalmos gewöhnlich gehalten wird, wegen der Uebereinstimmung in Gedanken und im Ausdruck Verfasser des ersten und dritten Buchs sey. Nun läßt sich diese allerdings nicht verkennen, ob sie gleich lange so groß nicht ist, als man sie wohl dargestellt hat. Den Semipelagianismus und eine widerlegende Berücksichtigung des Ultra-Augustinismus findet man zwar auch hier, ja bei Erklärung des 127sten Psalms, Nisi Dominus aedificaverit domum u. s. w., ist die im 11ten und 12ten Capitel des dritten Buchs angeführte Erklärung des Prädestinatianers offenbar berücksichtigt, und wird dort auf gleiche Weise wie von dem Verfasser des Prädestinatus widerlegt. Uebereinstimmungen dieser Art finden sich mehrere. Man vergleiche z. B. die Erklärung des 139sten Psalms mit dem 16ten Capitel des dritten Buchs des Prädestinatus. In Hinsicht des Ausdrucks dürfte die Wendung, Nota tibi, Praedestinate, welche wir im dritten Capitel des dritten Buchs finden, und welche auch in dem Commentar zum 147sten Psalm wörtlich so vorkommt, die auffallendste seyn. Indessen berechtigt diese Ue-

bereinstimmung keinesweges zu der Annahme der Identität des Verfassers beider Werke. Ueberdies findet sich bei näherer Prüfung neben der Uebereinstimmung auch eine nicht unbedeutende Verschiedenheit der theologischen Denkart in denselben, und der Verfasser der Psalmen-Commentare ist bei weitem mehr pelagianisch gesinnt, als der Verfasser des Prädestinatus. So läugnet ersterer bei Erklärung des 51sten Psalms die von Adam auf die Nachkommen übergegangene Sündhaftigkeit. Hic, qui nascitur, sententiam Adae (das über Adam ausgesprochene Urtheil) habet, peccatum vero suum non habet. Eine solche Aeußerung findet sich bei letzterm nicht, und die allgemeine angeborne Sündhaftigkeit der Menschen wird von ihm keinesweges geläugnet. Auch verdient bemerkt zu werden, daß der Styl, so wie die Ehrfurcht, welche der Verfasser des Prädestinatus gegen Rom zu erkennen giebt, sich mehr für einen Gallier, als für einen Africaner eigne. Wird nun Arnobius für einen Africaner gehalten, so dürfte er schon in dieser Beziehung die Vermuthung, er sei der Verfasser des Prädestinatus, gegen sich haben. — Uebrigens ist es selbst noch sehr zweifelhaft, ob einem jüngern Arnobius jene Commentare beigelegt werden können. Die Voraussetzung des Erasmus, welcher die Schrift 1522 zuerst bekannt machte, in seiner Zuschrift an den Papst Hadrian, daß der ältere Arnobius, der Verfasser der disputationes adversus Gentes, welcher unter dem Kaiser Diocletian lebte, auch Verfasser der Commentare über die Psalmen sey, ist freilich in hohem Grade unhistorisch, und steht mit dem Inhalte der letztern in offenbarem Widerspruche; aber es hat auch nicht an Schriftstellern gefehlt, welche nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit den Faustus für den Verfasser gehalten haben.

Obgleich nun über den wahren Verfasser des Prädestinatus sich nichts mit historischer Sicherheit bestimmen läßt, so ist doch sein Zeitalter keinem Zweifel unterworfen. Zwar fehlt es an äußern Gründen; aber die innern Gründe, welche sich aus dem Inhalte der Schrift selbst ergeben, sind hier entscheidend.

Einmal wird in dem Ketzerverzeichnisse nur noch des

Nestorius, und der ihn verdammenden ephesinischen Synode, der dritten öcumenischen 431, aber nicht mehr des Eutyches und seiner Ketzerei, über welche der Streit 447 begann, und der die Beschlüsse der chalcedonischen Synode im Jahr 451, der vierten öcumenischen, zur Folge hatte, gedacht. Es mußte also abgefaßt seyn, ehe der Eutychianismus im Occident war bekannt geworden. Zweitens wird des Prädestinatianismus, der sich sogleich nachdem Augustinus seine Prädestinationstheorie vorgetragen, besonders aber nachdem er sie um's Jahr 427 in seinem Büchlein von der Zurechtweisung und der Gnade ihrer ganzen Consequenz nach entwickelt hatte, zeigen mußte und sich, wie wir wissen, schon vor Abfassung desselben, im Kloster zu Adrumetum, freilich immer nur als Ultra-Augustinismus zeigte, als einer neuen Kezzerei, gegen welche noch Niemand aufgetreten sey, gedacht. Drittens — und dies ist vorzüglich entscheidend — es wird des Ultra-Augustiners Lucidus, und der Verdammung seiner Ketzerei auf der Synode zu Arles 475, was doch für den Verfasser des Prädestinatus von so großer Wichtigkeit seyn mußte, so wenig in dem Ketzerverzeichnisse, als in der Widerlegung des ketzerischen Buchs erwähnt. Man irrt daher nicht, wenn man die Zeit der Abfassung des in Rede stehenden Werks in den nächsten Zeitraum nach Augustin's Tode, etwa gegen das Jahr 450, setzt.

So ward also — und dies ist es, worauf es hier vorzüglich ankommt — auch durch den Verfasser des Prädestinatus für die Begründung und Verbreitung der semipelagianischen Lehre im Abendlande gesorgt.

Funfzehntes Capitel.

Gennadius Massiliensis. Ennodius Ticinensis.

Wir haben bis jetzt gesehen, wie der Semipelagianismus sich in seinen Unterscheidungslehren von dem Augustinismus im fünften Jahrhunderte ausbildete, und seine vornehmsten Vertheidiger und Gegner kennen lernen. Ehe wir nun aber

das, was man überhaupt Semipelagianismus nennen darf, unter einen allgemeinen Ueberblick bringen, sey es uns erlaubt, noch zweier Männer zu gedenken, von denen der eine ein Presbyter und nicht unberühmter Schriftsteller, der andere ein Bischof war. Beide huldigten dem Semipelagianismus, und gaben daher einen Beweis, wie sehr verbreitet diese Denkart in der zweiten Hälfte des fünften und im Anfange des sechsten Jahrhunderts im Occident war. Der erste war Gennadius von Massilien, der zweite Ennodius von Ticinum oder Pavia.

Gennadius, Presbyter zu Massilien am Ende des fünften Jahrhunderts, ist von uns schon häufig wegen des von ihm um's Jahr 490 verfaßten, und bis auf unsere Zeit gekommenen Werks de scriptoribus ecclesiasticis oder de viris illustribus erwähnt worden. Es enthält biographische und bibliographische Notizen von 100 in demselben aufgeführten Schriftstellern. Auch seiner selbst und seiner Schriften erwähnt er im letzten Capitel. Außer diesem Werke besitzen wir von ihm noch eine Schrift de dogmatibus ecclesiasticis, welche fälschlich dem Augustinus beigelegt ward, und daher auch in dem Anhange des achten Theils der Benedictiner-Ausgabe dieses Kirchenvaters S. 75 ff. sich befindet. Eine besondere Ausgabe derselben mit Anmerkungen hat Elmenhorst Hamburgi 1614. 4. besorgt. Gennadius selbst nennt diese Schrift epistolam de fide sua ad beatum Gelasium, urbis Romae episcopum. — Ob die im vorigen Capitel erwähnte, von Sirmond als ein Fragment der acht Bücher des Gennadius adversus omnes haereses diesem Kirchenlehrer zugeschriebene kleine Fortsetzung eines ältern Ketzerverzeichnisses, in welcher unter andern von den Prädestinatianern, als einer besondern Ketzerei, gehandelt wird, wirklich dem Gennadius angehöre, was an sich genommen bei einem Semipelagianer nicht auffallen könnte, ist großen Zweifeln unterworfen. Man sehe Walch V. S. 236 f.

Daß nun Gennadius sich zu dem Semipelagianismus hinneigte, und sich im Wesentlichen zu demselben bekannte, läßt sich keineswegs bezweifeln. Es geht dies hervor theils aus der Art, wie er des Augustinus und dessen treuen An-

hängers, des Prosper, gedenkt, theils aus seinen Lobsprüchen über die Schriften des Cassianus und Faustus, theils aber auch aus einzelnen Aeußerungen in seinem Buche oder Briefe de dogmatibus ecclesiasticis.

Dem Augustinus wirft er de scriptor. eccles. c. 38. nicht nur Vielschreiberei vor, und wendet auf ihn den salomonischen Ausspruch an: In multiloquio non effugies peccatum, sondern äußert sich auch über einen Irrthum, in welchen dieser durch Vielschreiberei verfallen sey, auf folgende merkwürdige, obgleich etwas dunkle Weise: Error tamen illius sermone multo, ut dixi, contractus, lucta hostium exaggeratus, necdum haeresis quaestionem absolvit. Dieser Irrthum kann kein anderer seyn, als seine Prädestinationslehre. In diesen ward er nicht erst durch seinen Streit mit den Pelagianern — denn dieser ist lucta hostium — hineinverlockt, da Augustinus als ein consequenter Kopf bei seiner Ansicht von der gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur, und der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Ausübung des Guten, von selbst darauf kommen mußte; er drückte sich aber härter über die Prädestination aus, und entwickelte sie nach ihren Folgen und im ganzen Zusammenhange mit seinem Systeme, nachdem ihm von den Pelagianern Einwürfe gegen seine Lehre von der freien Gnade gemacht waren. Daher: exaggeratus. Doch konnte Gennadius sagen, daß der Irrthum von der Prädestination zur Zeit des Augustinus noch nicht die Gestalt einer Ketzerei angenommen habe, da vor der 475 zu Arles gehaltenen Synode durch keine Kirchenversammlung über diese Lehre etwas festgesetzt war. Daher: necdum haeresis quaestionem absolvit.

Auch über das Werk des Prosper gegen die dreizehnte Collation des Cassian (contra Collatorem) äußerte sich Gennadius sehr ungünstig. Im 84sten Capitel des genannten Werks sagt er nämlich, daß Prosper in jenem Buche Schriften, welche die Kirche Gottes als heilsame billige, als schädliche brandmarke (Quae ecclesia Dei salutaria probat, ille infamat nociva).

Nicht aber allein der Tadel, welchen sich Gennadius

gegen den Augustinus, und dessen getreuesten Anhänger, den Prosper, erlaubt, und die Art, wie er sich über die Schriften eines der Coryphäen der Semipelagianer, des Cassianus, äußert, sondern auch dies, daß er das Werk des Faustus, de gratia et libero arbitrio, worin dieser die augustinischen Lehren von der verlornen Freiheit und von der Prädestination widerlegt, im 85sten Capitel de scriptoribus ecclesiasticis ein opus egregium nennt, beurkundet seine Vorliebe für den Semipelagianismus.

Was nun endlich seinen Entwurf der kirchlichen Lehren betrifft, so läßt sich schon im Voraus erwarten, daß, da er ihn dem Papst Gelasius zuschickte, welcher die Schriften des Cassianus und Faustus, wie wir in der Folge sehen werden, unter die Apocryphen setzte, er alles werde vermieden haben, was ihm eine Rüge wegen pelagianischer oder semipelagianischer Meinungen hätte zuziehen können. War doch vielleicht dieses Glaubensbekenntniß selbst verfaßt, um sich wegen des Verdachts, oder sogar wegen des Vorwurfs des Semipelagianismus zu reinigen. Jedoch finden sich in demselben mehrere Stellen, in welchen sich semipelagianische Denkart und Lehre nicht verkennen läßt.

Zuvörderst ist es auffallend, daß in einem Glaubensbekenntnisse, welches an sich umfassend genug ist, der Lehre von der Erbsünde gar nicht gedacht ist, welche doch der Centralpunct augustinisch-kirchlicher Orthodoxie war. Auch werden die Pelagianer, so viele Ketzer auch angeführt sind, mit keiner Sylbe erwähnt. Dann wird im 14ten Capitel gegen den Traducianismus der Seele geeifert, welchen er einigen vermessenen Menschen unter den Lateinern (aliquibus Latinorum praesumtoribus) beilegt, womit er ohne Zweifel den Augustinus und dessen Anhänger bezeichnete. Hatte ihn nun zwar Augustinus nicht geradezu behaupten wollen, sondern den Ursprung der Seele für ein Geheimniß erklärt, so mußte er sich doch zu ihm hinneigen, weil der Traducianismus der Sünde unvermeidlich zu dem Traducianismus der Seele führte, was ihm auch von Pelagianern so oft vorgeworfen ward. Dagegen vertheidigte Gennadius den Creatianismus. Dies thaten nicht nur die Pelagianer, weil

sie in ihm eine treffliche Stütze für ihre Lehre von dem unverdorbenen Zustande des Menschen bei seiner Geburt zu finden glaubten, sondern auch die Semipelagianer, namentlich Cassian, wie wir oben gesehen haben. Ferner behauptete Gennadius, wie es Cassian und Faustus gethan hatte, die Materialität der Seele, und hielt eben so wie diese nur die Gottheit für unkörperlich. Cap. 11. 12. Auch legte er dem Menschen die Freiheit des Willens bei, und setzte diese in ein Vermögen, wonach er sich durch seine Vernunft bestimmen und, wie er unphilosophisch hinzusetzte, wählen könnte, was er wolle. Cap. 15. Völlig im Geiste des Semipelagianismus heißt es im 20sten Capitel: „Nachdem der Mensch durch die Eva, welche die Schlange verführt hatte, gefallen war, verlor er das Gute der Natur, so wie auch die Stärke (vigorem) des freien Willens, aber nicht die Wahl, damit es nicht sey nicht seine Sünde, die er vermeiden sollte, und damit ihm nicht verdienter Weise (merito) vergeben würde, worin er nicht freiwillig (arbitrio) gefehlt hätte. Es bleibt daher, um das Heil zu suchen, die Freiheit des Willens, das heißt der vernünftige Wille (rationalis voluntas), aber indem Gott zuvor ermahnt und zum Heil einladet, damit der Mensch theils erwähle, theils folge, theils handle bei dem dargebotenen Heile, das heißt bei der Inspiration [34]) Gottes. Daß er aber erlange dasjenige, was er erwählt, dem er folgt, und was er bei dem dargebotenen Heile erstrebt, ist Gottes, wie wir frei bekennen. Den Anfang unsers Heils haben wir also, indem sich Gott erbarmt; daß wir der heilbringenden Inspiration folgen, ist in unserer Gewalt; daß wir das erlangen, was wir begehren, indem wir der Ermahnung folgen, ist ein göttliches Geschenk; daß wir nicht weichen von dem erlangten Geschenke

34) Hier so wie gleich darauf wird inspiratio blos auf die äußere Darbietung des Heils, also auf die Verkündigung des Evangeliums bezogen. Im gleichen Sinne wird der Ausdruck von Cassianus und Faustus genommen. Man darf daher aus dem Gebrauch dieses Worts nicht auf die Annahme innerer Gnadenwirkungen schließen wollen.

des Heils, ist unsere Sorgfalt und zugleich der himmlische Beistand; daß wir aber fallen, steht in unserer Macht und ist unsere Trägheit." Im 26sten Capitel heißt es: „Wir glauben, daß Niemand anders zum Heil komme, als wenn Gott ihn einladet, daß kein Eingeladener sein Heil schaffe, wenn Gott ihm nicht hilft, daß Keiner anders als durch Gebet Hülfe erlange (promereri), daß Keiner nach Gottes Willen umkomme, sondern nach dessen Zulassung, in Folge der Wahl des freien Willens, damit nicht die edle Freiheit, welche dem Menschen einmal verliehen ist, zu einer sclavischen Nothwendigkeit herabgebracht werde." Uebrigens ließ Gennadius nur die Getauften selig werden, daher kann nach ihm kein Catechumen, wenn er auch in Verrichtung guter Werke stirbt, zur Seligkeit gelangen, es sey denn, daß er Märtyrer wird. In dem Märtyrerthum werden alle heilige Gebräuche der Taufe vollzogen. Dem Getauften werden alle Sünden vergeben, in dem Märtyrer werden sie ausgelöscht. Cap. 41. Unser Fleisch ist der Schöpfung nach gut, es kann durch die Willkühr der Seele böse werden, nicht in so ferne es seine Substanz verändert, sondern in so ferne seine Aufführung vergolten wird. Cap. 43. „Der Vorsatz Gottes, nach welchem er beschlossen hat selig zu machen, was verloren war, steht unveränderlich. Weil nun sein Wille nicht verändert wird, es sey durch Besserung des Lebens, wenn die Zeit verliehen wird, oder durch demüthiges Bekenntniß, wenn man sogleich das Leben verläßt, so kann die Vergebung der Sünden gläubig von demjenigen erwartet werden, welcher nicht will den Tod des Sünders u. s. w. Derjenige, welcher anders von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes denkt, ist kein Christ, sondern ein Novatianer." Cap. 47. „Kein Heiliger und Gerechter ist ohne Sünde, gleichwohl hört er nicht deswegen auf ein Heiliger und Gerechter zu seyn, sobald er die Heiligkeit von Herzen (cum affectu) ergreift. Denn nicht durch die Kräfte der Natur, sondern durch die Gnade Gottes, die unserm Vorsatz zu Hülfe kommt, erlangen wir die Heiligkeit. Und deswegen bekennen sich mit Wahrhaftigkeit (veraciter) alle Heiligen für Sünder, weil sie in Wahrheit (in

veritate) haben was sie beklagen, wenn auch nicht in dem Tadel des Gewissens, doch in der Veränderlichkeit der übertretenden Natur (mobilitate praevaricatricis naturae)." Cap. 53. Endlich unterscheidet Gennadius wie Faustus zwischen imago und similitudo Dei, wonach der Mensch geschaffen sey. Die imago bezog er auf die Unsterblichkeit der Seele, die similitudo auf das sittliche Verhalten des Menschen. Er bemerkte dies mit Bezug auf die novellos legislatores, welche darum die imago nur auf die Seele bezögen, weil sie sie, wie die Gottheit, für unkörperlich hielten. Cap. 54. Bei diesen novellis legislatoribus hatte Gennadius ohne Zweifel den Widerleger des Materialismus des Faustus, den Claudianus Mamertus, und diejenigen, welche ihm folgten, im Sinne.

Daß also Gennadius in den Hauptrichtungen seiner Anthropologie ein Semipelagianer war, liegt am Tage.

Weniger bedeutend, aber doch deshalb merkwürdig, weil er einen Beweis giebt, wie auch in Italien sich semipelagianische Denkart verbreitet hatte, ist der dieser Periode noch angehörende italische Bischof Magnus Felix Ennodius. Darum möge seiner hier noch mit ein paar Worten gedacht werden.

Er war Bischof zu Ticinum, dem heutigen Pavia, von 511 bis 521. Wir besitzen von ihm noch eine bedeutende Sammlung von Briefen, welche sich im ersten Theile Sirmond's sämmtlicher Werke befindet. In einem Briefe an einen mailändischen Staatsbeamten Constantius (Epist. lib. II. 19.) widerlegt er einen Ungenannten, welcher, dem Berichte des Constantius zufolge, behauptet hatte, daß der Mensch nur Freiheit zum Bösen habe: eine Behauptung, welche Augustinus in den pelagianischen Streitigkeiten so oft wiederholt hatte! Ennodius widerlegt dieselbe mit eben den Gründen, deren sich auch die Pelagianer und Semipelagianer bedient hatten. Sie sind entlehnt von dem Widerspruche einer solchen Meinung mit der Gerechtigkeit Gottes, da bei dieser Voraussetzung schlechte Handlungen nie bestraft werden könnten, und mit biblischen Stellen, in welchen sowohl Freiheit zum Guten als zum Bösen gelehrt werde.

Dabei entwickelt er eine völlig semipelagianische Ansicht. So heißt es: „Wir verdanken es der Gnade, daß wir gerufen werden, wir verdanken es der Gnade, daß uns auf verborgenen Wegen, wenn wir nicht widerstehen, der Lebensgeist eingegossen wird (sapor vitalis infunditur); unsere Wahl ist es aber, daß wir die gezeigten Wohlthaten annehmen (quod beneficia demonstrata sectamur).“ Merkwürdig sind die den Augustinismus bezeichnenden Worte: Videa quo se toxica Libycae pestis extendant, arenosus coluber non haec sola habet perniciosa, quae referat; ad aestimationem occultorum facinorum ferenda sunt quae fatetur. Ennodius macht nämlich auf den Zusammenhang aufmerksam, in welchem die Lehre von der Unfreiheit des Menschen zum Guten mit der die Sittlichkeit des Menschen vernichtenden Prädestinationstheorie stehe.

Sechszehntes Capitel.

Hauptsumme des Semipelagianismus.

Fassen wir nun, nachdem wir die Ausbildung semipelagianischer Lehre von dem ersten Auftreten semipelagianischer Gegner des Augustinus noch während seines Lebens bis in's sechste Jahrhundert verfolgt, die beiden vorzüglichsten Repräsentanten derselben, den Cassianus und Faustus, nach den vor uns liegenden authentischen Denkmälern haben näher kennen lernen, und, was hier noch einmal hervorgehoben werden muß, gesehen haben, wie selbst auf der Synode zu Arles 475 von den dort versammelten gallischen Bischöfen semipelagianische Lehre als orthodoxe Lehre festgestellt wurde, die Hauptsumme derselben zusammen, so läßt sich der semipelagianische Lehrbegriff, ungeachtet der abweichenden Ansichten einzelner Semipelagianer in manchen nicht unwesentlichen Stücken, auf folgende Hauptpuncte zurückführen.

1. In seinem ursprünglichen Zustande erfreute sich der Mensch gewisser physischer, intellectueller und moralischer

Vorzüge vor dem gegenwärtigen. Er war dem Körper nach unsterblich, ward von keiner irdischen Beschwerde gedrückt, besaß Weisheit, vollkommene Freiheit des Willens und war frei von aller Sündhaftigkeit.

2. Die Sünde des ersten Menschen, zu welcher dieser vom Teufel verführt ward, hatte nicht nur für den ersten Menschen, sondern auch für dessen Nachkommen sowohl physische als auch moralische Nachtheile. Die körperliche Unsterblichkeit ging verloren, und eine moralische Verderbtheit trat ein, welche sich fortpflanzte, und allmählich größer ward. Die Freiheit des Willens ist zwar nicht gänzlich aufgehoben, doch gar sehr geschwächt. Der Mensch ist daher in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande sittlich-krank.

3. Die Zurechnung der Erbsünde wird in der Taufe erlassen, und ohne Taufe gelangt Niemand zur Seligkeit. Bei der sittlichen Krankheit des Menschen bedarf es aber für ihn in seinem gegenwärtigen Zustande zur Ausübung des Guten und zur Erlangung der Seligkeit des Beistandes der göttlichen Gnade. Die sittliche Freiheit des Menschen wirkt in Verbindung mit der göttlichen Gnade. Beide sind von einander nicht zu trennen.

4. Es giebt keinen absoluten Rathschluß Gottes, sondern die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß hängt ab von der Anwendung, welche der Mensch von dem Ueberreste seiner Freiheit macht. Die Prädestination ist also bedingt, und das Vorhersehen Gottes bestimmt nicht das sittliche Verhalten des Menschen. Die Erlangung der Seligkeit darf indessen der Mensch nicht seinen Verdiensten, sondern nur der Gnade Gottes zuschreiben.

5. Die Erlösung Christi umfaßt das ganze menschliche Geschlecht. Christus ist für alle Menschen, nicht blos für die Auserwählten, gestorben.

II. Augustin's Lehre von der durch die Uebertretung Adam's hervorgebrachten Beschaffenheit des Menschen.

Adam sündigte, und mit ihm die ganze Menschheit. Durch diese Sünde Adam's ist sowohl r selbst, als auch eine ganze Nachkommenschaft sowohl in physischer, ls auch in intellectueller und moralischer Hinsicht verderbt worden. Durch die sinnliche Lust bei der Zeugung geht dies Verderben von den Eltern auf die Kinder über, und der Mensch ist durch dieselbe in seinem natürlichen Zustande dem Teufel unterworfen. Das Verderben Adam's und seiner ganzen Nachkommenschaft ist eine positive Strafe der Sünde des ersten Menschen. Das physische Verderben der Menschheit zeigt sich in dem leiblichen Tode, der beschwerlichen Arbeit, den Schmerzen der

Pelagianische Lehre von derselben.

Es giebt keine Erbsünde, d. h. keine Sünde, welche von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen ist, und wovon sie die Strafe zu tragen haben. Adam schadete durch seine Uebertretung nur sich selbst, nicht seinen Nachkommen. Jeder Mensch wird seiner sittlichen Beschaffenheit nach in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden. Jeder Mensch hat Freiheit des Willens, d. h. Vermögen das Gute, so wie das Gegentheil zu wollen und zu thun. Es liegt daher nur an ihm, ob er gut oder böse seyn will. Der Mensch ist daher **sittlich-gesund.**

Semipelagianische Lehre.

Der erste Mensch ward vom Teufel zur Sünde verführt. Dies hatte nicht nur für ihn, sondern auch für seine Nachkommen nachtheilige physische und moralische Folgen. Zu den erstern gehörte der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit; die letztern zeigten sich in einer moralischen Zerrüttetheit, welche sich fortpflanzte und allmählich zunahm. Die Freiheit des Willens ist, wenn gleich nicht aufgehoben, doch sehr geschwächt. Der Mensch ist daher in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande zwar nicht sittlich-todt, aber auch nicht gesund, sondern **krank.**

der Unterstützung der göttlichen Gnade. Die vernünftige Seele hatte bei ihm eine vollkommene Herrschaft über die Sinnlichkeit, ohne daß ein Streit zwischen beiden Statt fand, der Körper war dem Geiste unterthänig, und der Geschlechtstrieb regte sich nie wider seinen Willen. Wäre der Mensch im Guten beharrt, so würde er Vollkommenheit des Willens erlangt, und sich zur Heiligkeit, das heißt zur Unmöglichkeit des Sündigens erhoben haben. Der Körper des Menschen war vor der ersten Uebertretung so wenig dem Tode, als irgend einer Krankheit unterworfen, und das Paradies war für ihn der Aufenthalt der reinsten u. vollkommensten Glückseligkeit. Sünde zur Nachahmung gegeben war, Adam auch als ein Erwachsener mit dem vollen Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit geschaffen wurde.

II. Augustin's Lehre von der durch die Uebertretung Adam's hervorgebrachten Beschaffenheit des Menschen.

Adam sündigte, und mit ihm die ganze Menschheit. Durch diese Sünde Adam's ist sowohl er selbst, als auch seine ganze Nachkommenschaft sowohl in physischer, als auch in intellectueller und moralischer Hinsicht verderbt worden. Durch die sinnliche Lust bei der Zeugung geht dies Verderben von den Eltern auf die Kinder über, und der Mensch ist durch dieselbe in seinem natürlichen Zustande dem Teufel unterworfen. Das Verderben Adam's und seiner ganzen Nachkommenschaft ist eine positive Strafe der Sünde des ersten Menschen. Das physische Verderben der Menschheit zeigt sich in dem leiblichen Tode, der beschwerlichen Arbeit, den Schmerzen der

Pelagianische Lehre von derselben.

Es giebt keine Erbsünde, d. h. keine Sünde, welche von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen übergegangen ist, und wovon sie die Strafe zu tragen haben. Adam schadete durch seine Uebertretung nur sich selbst, nicht seinen Nachkommen. Jeder Mensch wird seiner sittlichen Beschaffenheit nach in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden. Jeder Mensch hat Freiheit des Willens, d. h. Vermögen das Gute, so wie das Gegentheil zu wollen und zu thun. Es liegt daher nur an ihm, ob er gut oder böse seyn will. Der Mensch ist daher *sittlich-gesund*.

Semipelagianische Lehre.

Der erste Mensch ward vom Teufel zur Sünde verführt. Dies hatte nicht nur für ihn, sondern auch für seine Nachkommen nachtheilige physische und moralische Folgen. Zu den erstern gehörte der Verlust der körperlichen Unsterblichkeit; die letztern zeigten sich in einer moralischen Zerrüttetheit, welche sich fortpflanzte und allmählich zunahm. Die Freiheit des Willens ist, wenn gleich nicht aufgehoben, doch sehr geschwächt. Der Mensch ist daher in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande zwar nicht sittlich-todt, aber auch nicht gesund, sondern *krank*.

Gläubigen des alten Testaments, und der ungetauften Märtyrer, die Bedingung zur Seligkeit.

IV. Augustin's Lehre von der Prädestination und der Erlösung.

Gott faßte den freien, unbedingten und unveränderlichen Entschluß einige Wenige aus der verderbten und der Verdammniß unterworfenen Masse selig zu machen. Diejenigen, welche er zu dieser Seligkeit bestimmte, erhalten von ihm die dazu erforderlichen Mittel. Sie können nicht verloren gehen. Die übrigen aber, welche nicht zu dieser kleinen Zahl der Auserwählten gehören, trifft, da sie alle in Adam gesündigt haben, die verdiente Verdammung. Nur für die Auserwählten ist Christus in die Welt gekommen und gestorben.

Pelagianische Lehre.

Gottes Rathschluß ist nicht unbedingt, sondern wird bedingt durch das sittliche Verhalten der Menschen. Diejenigen, von welchen Gott voraussah, daß sie seine Gebote befolgen würden, bestimmte er zur Seligkeit, diejenigen aber, von denen er das Gegentheil vorhersah, zur Verdammniß. – Die Erlösung Christi ist allgemein. Aber nur diejenigen, welche wirklich gesündigt haben, bedürfen seines Versöhnungstodes. Alle kann indessen seine Lehre und sein Beispiel zur höhern Vollkommenheit u. Tugend leiten.

Semipelagianische Lehre.

Gottes Rathschluß wird durch das von ihm vorhergesehene Verhalten des Menschen bestimmt. Diejenigen, von denen er voraussah, daß sie seine Gnade annehmen würden, bestimmte er zur Seligkeit, diejenigen, welche sie nicht annehmen, zur verdienten Verdammniß. Die Erlangung der Seligkeit darf indessen der Mensch nicht seinen Verdiensten, sondern nur der Gnade Gottes zuschreiben. — Die Erlösung Christi ist allgemein. Für alle Menschen, nicht blos für die Auserwählten, ist Christus gestorben.

Achtzehntes Capitel.

Bekämpfung des Semipelagianismus. Verdammung desselben auf einer römischen Synode unter Gelasius I. Widerlegung des Faustus durch mehrere occidentalische Schriftsteller.

So groß aber auch der Triumph war, welchen der Semipelagianismus, vorzüglich in Gallien, erhielt, wo Fausti Schriften, einer Nachricht des Sidonius [35]) (lib. 9. epist. 9.) zufolge, mit großer Begierde gelesen wurden, wo eine große Zahl von Bischöfen sich öffentlich zu jener Ansicht bekannte, und wo eine Synode unter dem Vorsitze eines Metropoliten Gallien's sie billigte, und dagegen völlig augustinische Lehrsätze verdammte, wo ein berühmter Presbyter nicht nur die Schriften der Repräsentanten des Semipelagianismus mit großen Lobsprüchen erhob, sondern sich auch selbst zu den in ihnen dargelegten Lehrsätzen bekannte, so viel fehlte doch daran, daß der Semipelagianismus allgemeine Denkart des christlichen Occidents in dem von uns zu behandelnden Zeitraum geworden wäre. Dies sieht man aus der Aufrechthaltung des Augustinismus von Seiten mehrerer Päpste dieser Periode, aus dem Urtheile, welches eine römische Synode über die Schriften des Cassianus und Faustus aussprach, aber auch aus dem Auftreten mehrerer occidentalischer Schriftsteller gegen das weit verbreitete und viel gelesene Werk des Faustus de gratia et libero arbitrio.

Hier dürfte zuvörderst die Bemerkung nicht unwichtig

35) Die Briefsammlung des Apollinaris Sidonius findet sich im ersten Theile von Sirmond's Werken, und im 10ten Theile von Gallandii bibliotheca Patrum. — Was das für ein Werk des Faustus war, dessen Sidonius erwähnt, wissen wir nicht. Daß die beiden Bücher de gratia et libero arbitrio gemeint seyen, hat zwar Baronius gemuthmaßt; es ergiebt sich aber aus der Art der Erwähnung des Werkes selbst, daß jene Bücher nicht gemeint seyn können. Man sehe Sirmond's Bemerkung.

seyn, daß, seitdem Zosimus sich veranlaßt gefunden hatte, sich durch die Erlassung der tractoria so nachdrücklich für den Augustinismus zu erklären, seine Nachfolger im Pontificate sich zur augustinischen Orthodoxie, so wenig sie auch oft geneigt seyn mochten, den tiefen Sinn des großen Meisters zu erfassen, und so sehr sie sich eben deshalb scheuten in das Einzelne des von ihm aufgestellten consequenten Lehrbegriffs einzugehen, mit der größten Entschiedenheit bekannten, und ihre Mißbilligung des Pelagianismus sogar durch Verfolgungen seiner Anhänger bethätigten. Caelestinus erklärte sich, wie wir bereits gesehen haben, gegen die gallischen Irrlehrer, welche vom Augustinus abwichen, und bewies sich überhaupt sehr thätig in Unterdrückung der pelagianischen Ketzerei, die auch in andern christlichen Ländern Aufnahme und Verbreitung gefunden hatte. Leo gab unter andern um's Jahr 444 seinen Widerwillen gegen den Pelagianismus durch ein Schreiben an den Bischof Januarius von Aquileja, so wie durch ein Schreiben an einen Bischof Septimius (unter Leo's Briefen der 6te und 7te in der Appendix zu der Benedictiner-Ausgabe der Werke des Augustinus S. 136 ff.) zu erkennen, und von Gelasius sind noch mehrere Briefe vorhanden, aus welchen sein Haß gegen den Pelagianismus auf's unzweideutigste hervorgeht. Hieher gehören der 5te, 6te und 7te Brief desselben, welche im Jahr 493 geschrieben sind (App. S. 138 ff.). Die beiden ersten sind gerichtet an den Bischof Honorius von Dalmatien, wo pelagianische Ketzerei wiederum ihr Haupt sollte erhoben haben; letzterer an sämmtliche Bischöfe in Picenum, wo ein Greis Namens Seneca vom Pelagianismus angesteckt worden seyn sollte. Es werden hier drei pelagianische Irrlehren widerlegt, und ihr Vertheidiger mit der intolerantesten Heftigkeit behandelt. [36])

Was nun aber die Verwerfung der semipelagianischen

---

36) Dieser Brief ist übrigens auch deshalb beachtungswerth, weil, um dies im Vorbeigehen zu bemerken, aus demselben hervorgeht, wie allgemein sich damals die Sitte, kleinen Kindern das Abendmahl zu reichen, welches, wie wir dies auch aus dem Fulgentius de baptismo Aethiopis sehen, unmittelbar nach empfangener Taufe

Schriften auf einer römischen Synode betrifft, so kommt hier das viel besprochene Decret de libris recipiendis et non recipiendis in Betracht, welches auf einer römischen Synode um's Jahr 496, auf welcher 72 Bischöfe zugegen waren, verfaßt ward, und wovon Mansi im achten Theile seiner Concilien-Sammlung S. 151 ff. einen critischen Abdruck besorgt hat. Ob Damasus, oder Gelasius, oder Hormisdas Urheber desselben sey, darüber hat man viel gestritten, auch hat man überhaupt die Aechtheit dieses Decrets in Zweifel gezogen, und es mit den falschen Decretalen in eine Klasse gesetzt; nach Pagi's critischen Untersuchungen sollte aber nicht mehr daran gezweifelt werden, daß man es dem römischen Bischofe Gelasius I. beizulegen habe. Man sehe Mansi a. a. O.

In diesem Decrete werden nun die Schriften des Augustinus und des Prosper (beati Prosperi, viri religiosissimi) als von der Kirche recipirte Schriften aufgeführt, dagegen die Schriften des Cassian, so wie die des Faustus zu den Apocryphen, d. h. rechtgläubigen Christen zu lesen verbotenen Schriften, gezählt, und dadurch ihre Lehrsätze, wenigstens zum Theil, verworfen. Daß es dabei auf die vom Augustinus abweichenden semipelagianischen Ansichten abgesehen war, läßt sich schließen theils aus der Zusammenstellung der Schriften des Faustus mit denen des Cassian, theils aus der beifälligen Art, wie sich Gelasius in diesem Decrete über den Hieronymus äußert, welcher die unrichtigen Ansichten des Rufinus über den freien Willen getadelt habe, theils aus seinem Circularschreiben an die Bischöfe in der Provinz

---

geschah, im Occident verbreitet hatte. Denn nachdem Gelasius zum Beweise für die Erbsünde die Worte Joh. 6, 54. Qui non manducaverit carnem filii hominis, et biberit sanguinem eius, non habebit vitam in semetipso angeführt hat, setzt er hinzu: „Niemand hat sich erkühnt zu sagen, daß der Kleine ohne dieses heilsame Sacrament zum ewigen Leben könne geführt werden." Doch ward die Bedingung der Seligkeit, wie dies auch aus dem Büchlein des Fulgentius hervorgeht, eigentlich an die Taufe geknüpft, durch welche wir nach einer mystischen Deutung schon zu Gliedern Christi, also des Leibes und Blutes Christi theilhaftig, werden.

Picenum vom Jahr 493, in welchem er sich über den Pelagianismus auf eine Weise erklärt, welche durch über seine Verwerfung des Semipelagianismus keinen Zweifel übrig läßt. Dies Circularschreiben findet sich abgedruckt bei'm Mansi VIII. S. 23 ff. Auch in seiner Verdammung der pelagianischen Ketzerei, welche wir bei'm Mansi ebendaselbst S. 101 ff. lesen, zeigt Gelasius, obgleich er sich nicht immer mit der augustinischen Bestimmtheit ausdrückt, allenthalben seine Vorliebe für augustinische Denkart. — Am Schlusse des Decrets wird über die Schriften der Ketzer, so wie über sie selbst, unter welchen indessen wohl Pelagius, Caelestius und Julianus, aber nicht Cassianus und Faustus namentlich aufgeführt sind, ein schreckliches Anathema ausgesprochen.

Aber auch mehrere occidentalische Schriftsteller traten gegen den Faustus auf.

Hieher gehört zunächst ein gallischer Bischof, Alcimus Ecdicius Avitus. Er folgte seinem Vater im Jahr 490 als Erzbischof zu Vienne, und starb 523. Von diesem Avitus sind uns noch einige Gedichte, eine große Anzahl Briefe und mehrere Homilien übrig, die wir im zweiten Theile von Sirmond's Werken und im achten Bande von Gallandii bibl. Patrum gesammelt finden. In dem vierten Briefe sucht Avitus ein paar von dem Faustus in seinem Antwortschreiben an den Paulinus aufgestellte Behauptungen, nämlich daß die Reue in dem Augenblicke des Todes keinen Werth habe, und daß der Glaube allein dem Menschen nicht nutze, zu widerlegen. Er schrieb aber auch, obgleich er selbst, namentlich in dem Gedichte zum Lobe der Keuschheit an seine Schwester Fuscina, sich nicht immer augustinisch-orthodox ausdrückt, nach Ado's von Vienne Chronik (bibl. Paris. T. VII. S. 1086.) gegen des Faustus Theorie vom freien Willen **lucidissima fide**, und widerlegte seinen Irrthum, eben so wie Johannes, ein antiochenischer Presbyter. Unter letzterem ist Maxentius zu verstehen, von welchem in der Folge noch wird die Rede seyn.

Ein anderer gallischer Bischof, welcher gegen den Semipelagianismus, und also auch gegen den Faustus sich

erklärte, und, wie wir in der Folge sehen werden, die gänzliche Verdammung desselben in Gallien bewirkte, war Cäsarius, ein großer Verehrer des Augustinus, wenn er gleich dessen Lehre möglichst zu mildern suchte. Er war noch ein Zeitgenosse des hochbejahrten Faustus, anfangs, was man bei einem eifrigen Anhänger des Augustinus nicht erwarten sollte, Abt des Klosters Lerinus, dann aber vom Jahr 502 bis 542 Bischof zu Arles. Unter seinem Namen sind mehrere Schriften, vorzüglich eine Menge Reden vorhanden, die ihm zum Theil mit Unrecht beigelegt werden. Er schrieb zufolge einer Nachricht, welche wir bei'm Gennadius de scriptoribus eccles. c. 86. finden, ein Buch de gratia et libero arbitrio, worin er lehrte, daß der Mensch aus eigner Kraft ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes thun könne, und dieses ward durch einen vorangesetzten Brief des römischen Bischofs Felix IV. bestätigt, und weiter verbreitet. Das Buch selbst so wenig als der Begleitungsbrief sind gegenwärtig noch vorhanden. Unwahrscheinlich ist nämlich, was einige gewollt haben, daß man bei dem Buche an die Decrete der Synode zu Orange denken solle. Daß das ganze 86ste Capitel der angezogenen Schrift des Gennadius ein späterer Zusatz sey, hat der Cardinal de Noris in seiner historia Pelagiana lib. II. c. 16. aus Gründen dargethan, welche sich schwerlich widerlegen lassen. Dessen ungeachtet läßt sich an der Nachricht selbst, Cäsarius habe ein solches Buch geschrieben, welches dem Werke des Faustus, das gleiche Ueberschrift führt, geradezu entgegengesetzt seyn mochte, nicht wohl zweifeln. Auch gewinnt sie durch das, was Cäsarius in der Folge zur Unterdrückung des Semipelagianismus that, an Wahrscheinlichkeit.

Vor allen verdient hier aber ein hochgeachteter Lehrer seiner Zeit, Fulgentius, Bischof von Ruspe in der byzacenischen Provinz Africa's, angeführt zu werden, welcher sich als den treuesten Anhänger und Vertheidiger Augustin's zeigte. Er starb 533, in seinem 65sten Lebensjahre, und im 25sten seines bischöflichen Amtes. Die beste Ausgabe seiner Schriften ist zu Paris 1684. 4. erschienen. Ver-

angeschickt ist sein Leben, welches einen seiner Schüler, nach der Meinung einiger den Fulgentius Ferrandus, einen Diaconus zu Carthago, zum Verfasser hat.

Auf diesen auch durch den Wechsel seiner äußern Lebensverhältnisse nicht uninteressanten Mann hatte die Lesung der augustinischen Schriften einen großen Eindruck gemacht, und es war durch dieselbe, namentlich durch die Lesung der Erklärung des 37sten Psalms, der Entschluß bei ihm zur Reife gekommen, dem weltlichen Leben, welchem er sich anfangs zugewandt hatte, zu entsagen, und sich dem Mönchsstande zu widmen. Nach manchem Wechsel der Schicksale ward er Bischof zu Ruspe, einer nicht unansehnlichen Stadt in Byzacena. Von hier ward er durch die Verfolgungen des dem Arianismus ergebenen Vandalen-Königs Trasamundus zugleich mit mehr als sechszig andern Bischöfen verbannt; er schlug mit ihnen seinen Wohnsitz in Sardinien auf. Von dort ward er freilich auf eine Zeitlang vom Trasamundus nach Carthago gerufen; da er aber während dieses seines Aufenthalts daselbst den Arianismus siegreich bekämpft hatte, so ward er wiederum in's Exil geschickt. Nach dem Tode des Trasamundus, wo die sanfte Regierung Hilderich's eintrat, kehrte er indessen mit den übrigen exilirten Bischöfen nach Africa zurück 523.

Aber nicht allein kämpfte Fulgentius gegen den Arianismus, sondern auch, weshalb er für uns wichtig ist, gegen den Semipelagianismus, namentlich gegen die Schriften des Faustus, wozu er während seines Aufenthalts in Sardinien eine besondere Veranlassung fand, wovon in der Folge noch wird die Rede seyn. Seine während jenes Aufenthalts gegen die zwei Bücher des Faustus de gratia Dei et libero arbitrio hominis verfaßten sieben Bücher mit gleicher Ueberschrift, deren sein Lebensbeschreiber Cap. 28. erwähnt, sind zwar verloren; dagegen giebt es noch Schriften des Fulgentius genug, aus welchen sich seine Denkart über die streitigen anthropologischen Lehren erkennen läßt.

Hieher gehören:

1. Drei Bücher ad Monimum, einen seiner vertrauten Freunde, welchem er auf die von ihm vorgelegten Fragen antwortet.

In dem ersten Buche, welches nur für unsern Zweck wichtig ist, beantwortet Fulgentius die Frage, ob nach den Aussprüchen der heiligen Schrift und nach der Meinung des Augustinus es eine doppelte Prädestination gebe, eine Prädestination zur Seligkeit, und eine Prädestination zur Verdammniß. Monimus glaubte nämlich in einer Stelle des Augustinus de perfectione iustitiae hominis Cap. 13., wo von einem genere hominum, quod praedestinatum est ad interitum, die Rede ist, eine doppelte Prädestination, eine Prädestination in bono und eine Prädestination in malo zu finden. Fulgentius bezieht die Worte des Augustinus auf einen interitus supplicii, non delicti (Cap. 5.), wobei er sich Cap. 27. auf den unmittelbar auf jene Worte folgenden Zusatz: super hos enim respexit Dei praescientia, protulitque sententiam, beruft, und macht diese Prädestination von der eigenen Schuld des Menschen abhängig. „Die Bösen sind nicht dazu prädestinirt, daß sie von ihrer Begierde fortgerissen und gereizt schlecht handeln, sondern dazu, daß sie wider ihren Willen auf gerechte Weise leiden. Denn mit dem Namen der Prädestination wird nicht irgend eine gezwungene Nothwendigkeit des menschlichen Willens ausgedrückt, sondern die barmherzige und gerechte, von Ewigkeit her getroffene Verfügung des künftigen göttlichen Werks (misericors et iusta futuri operis divini sempiterna dispositio) gepriesen.“ Cap. 7. — Dann fährt er fort auf augustinische Weise zu zeigen, daß die zuvorkommende Gnade in dem Menschen das Wollen, und die nachfolgende das Vollbringen des Guten in ihm bewirke, und daß beides, so wie die ewige Seligkeit, von Gott vorherbestimmt sey. Die Prädestination war dem Fulgentius futurorum operum Dei aeterna praeparatio (Cap. 20.), daher konnte bei Gott wohl ein Vorherwissen der Sünde, aber keine Vorherbestimmung zu derselben Statt finden. Seine Vorherbestimmung bezieht sich entweder auf die Erlassung, oder auf die Bestrafung der Sünden; aber auch aus den bösen Handlungen der Menschen weiß Gott etwas Gutes hervorzubringen (Cap. 23. 24.). Zum Beweise der Richtigkeit seiner Erklärung der augustinischen Stelle beruft

sich Fulgentius Cap. 28. 29. auf andere Stellen aus den Schriften des Augustinus, de pecc. mer. et rem. II. 17. 19. de praed. Sanctt. 10. Im 30sten Capitel führt Fulgentius noch dasjenige an, was Prosper auf die Einwürfe der Gallier gegen die augustinische Prädestinationslehre in seinen responsionibus ad capitula Gallorum (Obi. 14. 15.) erwiedert hatte.

In dem zweiten Buche werden nach einer kurzen Zusammenstellung des auf die erste Frage Geantworteten drei andere vom Monimus dem Fulgentius vorgelegte Fragen gelöst. Die erste dieser Fragen war, ob das Opfer des Leibes und Blutes Christi blos dem Vater dargebracht sey, welches die Arianer, um die Würde des Sohnes herabzusetzen, behaupteten. Fulgentius sucht zu beweisen, daß es auch dem Sohne dargebracht sey. Die zweite Frage: Warum, wenn das Opfer (im Abendmahle) der ganzen Trinität dargebracht werde, zur Heiligung der Darbringung nur die Sendung des heiligen Geistes erbeten werde, gleichsam als wenn der Vater oder der Sohn das Opfer nicht heiligen könnten. Die dritte Frage betrifft die Erklärung von 1 Cor. 7, 25.

Das dritte Buch handelt von der richtigen Erklärung der Worte im Prolog des johanneischen Evangeliums: Et verbum erat apud Deum, im Gegensatze einer arianischen Erklärung dieser Stelle.

2. Ein Buch oder Brief an den Diaconus Ferrandus zur Beantwortung von fünf, das Verhältniß der drei Personen und der beiden Naturen in Christo, so wie die Erklärung einer Stelle im Evangelio des Lucas betreffenden, Fragen, welche Ferrandus dem Fulgentius vorgelegt hatte. Für uns ist nur bemerkenswerth die Stelle gleich im Eingange, wo er die Erkenntniß von der Eingießung der geistigen Gnade herleitet. „Von Gott ist die wahre Erkenntniß heilsamer Dinge zu erwarten und zu fordern, damit derjenige, welcher bei'm glücklichen Anhören die Freude schenkt, auch durch die Eingießung der geistigen Gnade (infusione gratiae spiritualis) die Erkenntniß verleihe; und so wie er selbst den Eifer, ihn zu suchen, erregt, auch den

Anklopfenden den Eingang zu ihm eröffne. Denn dann werden wir zu der Freude des Herrn eingehen können, wenn dieser uns wird gewürdigt haben, uns in jenes große Geheimniß der Gottseligkeit durch das Geschenk der geistlichen Gnade einzuführen, und um dem Mangel dieses Lebens zu entgehen, der uns Schwache beschleicht, uns selbst das Brot der geistlichen Erkenntniß darreicht, und nicht zuläßt, daß wir dem schlaffsüchtigen Verderben (veternosae corruptioni) des äußern Menschen unterworfen werden, sondern macht, daß unser inwendige Mensch zu dem Streben nach heiliger Erkenntniß und That von Tag zu Tage durch das himmlische Geschenk erneuert werde." Hier wird also der göttlichen Gnade eine unmittelbare Einwirkung sowohl auf das Erkennen, als auch auf das Handeln des Menschen eingeräumt. Eine solche Ansicht von der Einwirkung des heiligen Geistes auf unsern Verstand findet sich in mehreren Stellen dieser Schrift des Fulgentius. — Im Vorbeigehen werde hier noch bemerkt, daß Fulgentius eben so wie Faustus die imago Dei, nach welcher der Mensch geschaffen ist, auf die Trinität bezieht, also nicht auf eine einzelne Person in der Gottheit, wofür er auch Stellen aus Augustin's Werke de trinitate anführt. Respons. quaestionis primae.

3. Ein Buch de fide ad Petrum. Man hatte dies Buch auch wohl dem Augustinus, obgleich mit Unrecht, beigelegt, und unter dessen Werke mit aufgenommen. Jetzt wird es allgemein mit Recht für eine Schrift des Fulgentius gehalten. — In den gewöhnlichen Ausgaben findet man hinter Petrum den Zusatz diaconum. Daß dieser Petrus aber kein Geistlicher, also auch nicht der in der Folge zu erwähnende Petrus Diaconus, sondern ein Laie war, sieht man schon aus der Anrede im Prolog, fili Petre. Nach dem 45sten Capitel, welches indessen von einer fremden Hand hinzugefügt zu seyn scheint, dürfte man annehmen, daß er ein Kriegsmann war. Denn es heißt daselbst: „In dem weltlichen Kriegsdienste (in militia saeculi) leiste dem irdischen Könige einen getreuen Gehorsam, weil Gott dies liebt, und der Apostel es befiehlt." Er wollte, wie man

aus dem Prolog steht, eine Reise nach Jerusalem machen, und bat den Fulgentius um die Darlegung des rechten Glaubens, an welchen er sich in jenen Gegenden halten, und vor Ketzereien sichern könne. Diesem Wunsche leistet Fulgentius in dem in Rede stehenden Buche Genüge. Ueber die Zeit der Abfassung desselben läßt sich nichts mit Sicherheit bestimmen.

Es enthält seinem Zwecke gemäß eine zwar kurze, aber doch genaue Darlegung des vom Fulgentius für orthodox gehaltenen Lehrbegriffs. Für uns ist der anthropologische Theil desselben wichtig. Daß dieser der augustinische war, darüber darf man sich nach dem Gesagten nicht wundern. Was Fulgentius vom Augustinus etwa Abweichendes vorträgt, ist dem Grundton dieses großen Kirchenlehrers so wenig fremd, daß man es vielmehr als etwas Ultra-Augustinisches mit Recht ansehen darf.

a. Man findet in diesem Buch die augustinische Ansicht von dem frühesten Zustande des Menschen. So heißt es Cap. 3.: „Die Engel und die Menschen haben, weil sie vernünftig geschaffen sind, das Geschenk der Ewigkeit und der Seligkeit, selbst in der Schöpfung der geistigen Natur von Gott erhalten, so daß, wenn sie der Liebe ihres Schöpfers immerfort angehangen hätten, sie zugleich ewig und selig geblieben wären.“ u. s. w. Cap. 25. „Glaube zuverlässig, ohne zu zweifeln, daß die ersten Menschen, d. h. Adam und sein Weib, gut und recht und ohne Sünde sind geschaffen worden, mit dem freien Willen, durch welchen sie, wenn sie wollten, mit demüthiger und guter Gesinnung gehorsam seyn und gehorchen, durch welchen sie aber auch, wenn sie wollten, aus eigenem Antriebe (propria voluntate) sündigen konnten; und daß sie nicht durch eine Nothwendigkeit, sondern aus eigenem Antriebe gesündiget haben.“

b. Der erste Mensch ward vom Teufel verführt, und sündigte. Cap. 2. „Die menschliche Natur verband sich der Teufel durch den schändlichsten Betrug in Aehnlichkeit der Sünde. — Das Weib ist betrogen worden, daß es eine Tochter des Teufels ward. — Der durch Stolz gestürzte Engel nahm die Seele des verführten Weibes ein.“ Cap. 3.

„Der Vornehmste der bösen Engel, der Teufel führte neidisch die ersten Menschen zu dem Abgrund der Sünde.“ Die Möglichkeit des Sündigens von Seiten der ersten Menschen erklärte Fulgentius gleichfalls auf augustinische Weise durch die Schöpfung aus Nichts. „Die von Gott gemachten Naturen können zunehmen (proficere), weil sie zu seyn angefangen haben, und deshalb abnehmen (deficere), weil sie aus Nichts sind gemacht worden. Zu der Abnahme (ad defectum) führt sie die Beschaffenheit des Ursprungs, zu der Zunahme (ad profectum) aber bringt sie empor die Wirkung des Schöpfers (operatio creatoris).“

c. Durch die Sünde Adam's ward die menschliche Natur verderbt sowohl in physischer als moralischer Hinsicht, so daß der Mensch in seinem gegenwärtigen natürlichen Zustande dem Tode und der ewigen Verdammniß unterworfen ist. Das Verderben pflanzt sich durch die sinnliche Lust bei der Zeugung auf jeden Menschen fort. Cap. 3. „Der Teufel senkte nicht allein den ersten Menschen, sondern auch der ganzen Nachkommenschaft derselben mit dem Verderben der Sünde die Strafe (meritum) des Todes ein.“ Cap. 25. „Durch jene Sünde“ (der ersten Menschen) „ist die menschliche Natur so sehr verschlechtert worden, daß nicht allein in den ersten Menschen selbst durch die Sünde der Tod die Herrschaft erhielt, sondern auch auf alle Menschen die Herrschaft der Sünde und des Todes überging.“ Cap. 6. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß jeder Mensch, welcher durch den Geschlechtsumgang (per concubitum) des Mannes und des Weibes empfangen wird, mit der Erbsünde geboren werde, der Gottlosigkeit (impietati) und dem Tode unterworfen sey, und deshalb von Natur als ein Kind des Zorns geboren werde.“ Cap. 2. „Weil, indem sich Mann und Weib vermischen, um Kinder zu zeugen, ohne sinnliche Begierde (sine libidine) kein Geschlechtsumgang der Eltern Statt findet, so kann die Zeugung der Kinder, welche aus ihrem Fleische entstehen, nicht ohne Sünde seyn, wobei nicht die Fortpflanzung, sondern die sinnliche Begierde die Sünde auf die Kleinen übermacht (transmittit). Und nicht die Fruchtbarkeit der menschlichen

Natur läßt die Menschen mit der Sünde geboren werden, sondern die Schändlichkeit (foeditas) der sinnlichen Begierde, welche die Menschen aus der gerechtesten Verdammung jener ersten Sünde haben." u. s. w. — Doch schärfte auch Fulgentius ein, daß von Natur nichts Böses, und daher jede Natur als solche gut sey. Das Böse sey nichts anders als die Abwesenheit des Guten (privatio boni). Cap. 21.

d. Eben wegen des allgemeinen Verderbens der menschlichen Natur wird jeder, der nicht durch die christliche Taufe vom Verderben befreiet wird, oder der nicht durch den Tod für Christum die Bluttaufe empfangen hat, also auch nicht allein die kleinen Kinder, sondern auch, wodurch Fulgentius den Augustinus noch überbot, die noch nicht gebornen Kinder, welche in dem Leibe ihrer Mütter, ehe sie das Licht erblicken, sterben, dem ewigen Feuer übergeben. Cap. 30. „Glaube es fest und zweifle nicht daran, daß Niemand, mit Ausnahme derer, welche für den Namen Christi mit ihrem Blute getauft werden, das ewige Leben empfangen werde, der nicht hier von seinen Uebeln durch die Buße und den Glauben bekehrt, und durch das Sacrament des Glaubens und der Buße, das heißt, durch die Taufe befreiet seyn wird; und daß den Erwachsenen zwar nothwendig ist, Buße zu thun wegen ihrer Sünden (de malis suis), den catholischen Glauben nach der Regel der Wahrheit zu haben und das Sacrament der Taufe zu empfangen, daß aber den kleinen Kindern, welche so wenig aus eigenem Antriebe glauben, als Buße für die Erbsünde thun können, das Sacrament des Glaubens, welches ist die heilige Taufe, so lange ihr Alter sie noch nicht der Vernunft fähig macht, zum Heile genüge." Cap. 3. „Die Beschaffenheit des bösen Lebens beginnt mit dem Unglauben (infidelitate), welcher von der Zurechnung der Erbsünde sich herschreibt. Jeder welcher daher mit dieser zu leben beginnt, und sein Leben beendigt, ehe er von der Zurechnung derselben befreiet wird, muß, wenn auch seine Seele nur einen Tag oder eine Stunde im Körper gelebt hat, sowohl an der Seele als auch an demselben Körper die unbeendbaren Strafen an dem Orte erdulden, wo der Teu-

fel mit seinen Engeln ewig brennen wird, der sowohl zuerst gesündigt, als auch den ersten Menschen die Sünde überredet hat." Cap. 38. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß nicht allein alle Heiden, sondern auch alle Juden, Häretiker und Schismatiker, welche außerhalb der catholischen Kirche ihr gegenwärtiges Leben endigen, in's ewige Feuer gehen werden, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln." Soll nämlich die Taufe die Vergebung der Sünden und die Gelangung zur Seligkeit zur Folge haben, so muß sie in der catholischen Kirche ertheilt werden, von der sich der Getaufte nicht trennen darf. Auch muß er ein frommes Leben führen, und durch Werke der Barmherzigkeit die täglichen Sünden, welche auch dem Gerechten ankleben, wieder gut machen. Ohne zur catholischen Kirche zu gehören, würde dem Menschen so wenig das Ertheilen von Almosen, als der Märtyrertod zur Seligkeit helfen. So heißt es im dritten Capitel mit Anspielung auf den bekannten, schon vom Augustinus bestrittenen Unterschied zwischen regnum coelorum, der Seligkeit der Christen, und vita aeterna, der Seligkeit überhaupt: „Seit jener Zeit, wo unser Erlöser gesagt hat: Si quis renatus non fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, kann ohne das Sacrament der Taufe, mit Ausnahme derjenigen, welche in der catholischen Kirche ohne Taufe für Christum ihr Blut vergießen, Jemand so wenig das Himmelreich, als das ewige Leben erlangen. Denn mag Jemand entweder im catholischen Glauben, oder in irgend einer Ketzerei oder in einem Schisma, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes das Sacrament der Taufe empfangen haben, so hat er das ganze Sacrament empfangen; aber das Heil, welches die Kraft des Sacraments ist, wird er nicht haben, wenn er außerhalb der catholischen Kirche das Sacrament selbst wird erhalten haben u. s. w. Nur in der catholischen Kirche können einem nützen das Empfangen der Taufe, die Werke der Barmherzigkeit, und das rühmliche Bekenntniß des Namens Christi, wenn er anders in der catholischen Kirche gut lebt (bene vivat)."

Vergl. C. 36. 37. 39. 40. Auch hierin stimmte er ganz mit dem Augustinus überein. — Darauf fährt Fulgentius in jenem Capitel mit Anspielung auf Augustin's Lehre, daß die kleinen vor der Taufe gestorbenen Kinder und die in ihrer Unwissenheit von Christo dahin geschiedenen Heiden gelinder (mitius) brennen, also fort: „Gleichwie ohne Theilnahme an der catholischen Kirche so wenig die Taufe Jemanden nützen kann, als die Barmherzigkeit, außer vielleicht dazu, daß er gelindere Strafen leide (nisi forte ut mitius torqueatur), nicht aber dazu, daß er unter die Kinder Gottes gezählt werde; so wird auch innerhalb der catholischen Kirche durch die bloße Taufe das ewige Leben nicht erlangt, wenn nach der Taufe schlecht gelebt wird. Denn auch diejenigen, welche gut leben, sollen unaufhörlich den Werken der Barmherzigkeit obliegen, und bedenken, daß sie, wenn auch geringe, doch einige Sünden täglich begehen, für welche auch die Heiligen und Gerechten in diesem Leben immer zu Gott sagen müssen: Dimitte nobis debita nostra“ u. s. w. Vergl. C. 41. — Daß aber auch sogar die in den Leibern der Mütter verstorbenen Kinder mit der stets währenden Strafe des ewigen Feuers werden belegt werden, stellt er als einen Glaubenssatz im 27sten Capitel auf. „Glaube fest daran und zweifle nicht, daß nicht allein die Menschen, welche schon zu vernünftigen Jahren gekommen sind, sondern auch die kleinen Kinder, welche entweder im Schooße ihrer Mütter zu leben anfangen und daselbst sterben, oder nach der Geburt ohne das Sacrament der heiligen Taufe, welches im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ertheilt wird, aus diesem Leben scheiden, mit der immerwährenden Strafe des ewigen Feuers bestraft werden müssen (ignis aeterni sempiterno supplicio puniendos); weil sie, wenn sie auch keine Sünde selbst begangen haben (etsi propriae actionis peccatum nullum habuerunt), doch durch die fleischliche Zeugung und Geburt die Verdammung der Erbsünde mit sich geführt haben.“

e. Bei dem gänzlichen Verderben des Menschen durch

die Erbsünde ist alles, was der Mensch Gutes will und thut, ein Werk der göttlichen Gnade. Namentlich schärft es Fulgentius ein, ohne Zweifel mit Berücksichtigung der semipelagianischen Lehre, obgleich er deren nicht ausdrücklich gedenkt, daß auch der Anfang des guten Willens ein Werk der göttlichen Gnade sey. Cap. 3. „Gottes ist es, die Anfänge des guten Gedankens denjenigen, welche er durch das Geschenk seiner freiwilligen Güte wieder zurückrufen will, einzugießen (infundere), dessen es selbst bei dem Anfange der Schöpfung war, ohne voraufgegangene Verdienste, die Geister und Körper an Orte und mit Eigenschaften, wie er es nach seiner Weisheit wollte, auf eine zweckmäßige und wunderbare Weise zu stellen." Um dies zu beweisen, bediente sich Fulgentius eines eigenthümlichen Grundes. „Daß auch der Anfang des guten Willens und Gedankens dem Menschen nicht aus sich selbst entstehe, sondern von der Gottheit sowohl vorbereitet als auch mitgetheilt werde, zeigt Gott dadurch augenscheinlich, daß so wenig der Teufel, als irgend einer seiner Engel, seitdem sie durch die Schuld seines Falles (ruinae illius merito) in dieses untere Dunkel sind herabgestürzt worden, einen guten Willen wieder angenommen hat, noch wieder annehmen wird. Wenn es möglich wäre, daß die menschliche Natur, nachdem sie von Gott abgewandt die Güte des Willens verloren hat, aus sich selbst ihn wieder hätte haben können, so würde mit noch größerer Möglichkeit dies bei der Natur der Engel Statt finden, welche, je weniger sie mit dem Gewicht des irdischen Körpers belastet ist, desto mehr mit dieser Fähigkeit begabt seyn würde. Aber Gott zeigt, woher den Menschen der gute Wille gegeben werde, welchen die Engel, obgleich sie ihn hatten, so verloren haben, daß sie den verlornen in der Folge nicht haben können. — Die gerechten Seelen hat hier der Erlöser, Gott, (redemtor Deus) freiwillig durch den Glauben gerechtfertigt, und den Gerechtfertigten die Beharrlichkeit gut zu leben bis an's Ende verliehen." Auch der zuvorkommenden Gnade wird daselbst ausdrücklich vom Fulgentius erwähnt. „Jener Richter weiß, wie viel Ruhm er einem Jeden geben wird, der in diesem

Leben aus Barmherzigkeit, dadurch daß er umsonst recht-fertigte (gratis iustificando), denjenigen zuvorgekommen ist, welche er dort aus Gerechtigkeit zu verherrlichen (glorificare) beschlossen hat." Iustificare ist hier nach damaligem kirchlichen, insbesondere augustinischen Sprachgebrauch für sanctificare zu nehmen, keinesweges aber an den lutherischen Sinn des Worts rechtfertigen zu denken. Wenn Fulgentius bald darauf hinzusetzt: potest hic homo, deposita malitia, bene vivere, et, mutata voluntate, iniusta merita simul operaque mutare; so liegt hierin kein Widerspruch mit seiner Behauptung von einer Alles wirkenden Gnade, da meritum im guten Sinne nicht den Menschen selbst zugeschrieben, sondern für das, was er durch die Gnade Gottes glücklich erlangt hat, genommen wird. Cap. 31. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß kein Mensch hier Buße thun kann, wenn ihn Gott nicht erleuchtet, und durch sein freiwilliges Erbarmen bekehrt hat." Cap. 32. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß zwar der Mensch, welchen nicht Unkenntniß der Buchstaben, oder irgend eine Schwäche oder ein widriges Ereigniß daran hindert, die Worte des heiligen Gesetzes und Evangelii entweder lesen, oder aus dem Munde eines Predigers hören, daß aber den göttlichen Befehlen Niemand gehorchen könne, wenn ihm nicht Gott durch seine Gnade zuvorgekommen ist; so daß er, was er dem Körper nach hört, auch mit dem Herzen ergreife, und, nachdem er von Gott den guten Willen und die Kraft erhalten hat, die Befehle Gottes sowohl thun wolle, als auch könne. Denn nicht derjenige, welcher pflanzet, ist etwas, auch nicht derjenige, welcher begießt, sondern der das Gedeihen giebt, Gott, welcher auch in uns schafft sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." Cap. 43. „Die Bösen werden durch das zuvorkommende Geschenk der Gnade wegen ihrer Missethaten beschämt, und zum guten Leben durch die Barmherzigkeit Gottes bekehrt."

f. Ist aber der Mensch von Natur gänzlich verderbt, und daher zum Anfange und zur Vollendung des Guten die göttliche Gnade nothwendig, so ist die Vorherbestimmung zur

Seligkeit eine absolute, da von einer Würdigkeit des Menschen, und also auch von einer Berücksichtigung derselben alsdann nicht die Rede seyn kann. Diese absolute Prädestination wird vom Fulgentius ausdrücklich gelehrt. Cap. 3. „Gott hat nicht zugegeben, daß die ganze Masse des menschlichen Geschlechts auf ewig umkomme; sondern seine freiwillige Güte hat diejenigen, welche sie gewollt hat, nach Vertreibung der Finsterniß, in welcher alle Menschen, welche geboren werden, sich durch die Verdammung der Erbsünde befinden, zum Lichte zurückzuführen prädestinirt, indem er dadurch vorzüglich zeigte, daß die unverdiente Gnade des Befreiers jene von den Fesseln der Erbsünde befreiete, da Andere und vorzüglich die Kleinen, welche so wenig etwas Gutes als etwas Schlechtes durch eignen Willen verdienen konnten, die ewige Verdammung mit unauflöslichen Banden festhielt. — Jene werden mit Christo herrschen, welche Gott durch seine freiwillige Güte zum Reiche (ad regnum) bestimmt hat; denn er hat solche durch seine Vorherbestimmung vorbereitet, daß sie des Reichs würdig seyn sollten.' Er hat vorbereitet die nach dem Vorsatze zu Rufenden, daß sie gehorchen; er hat vorbereitet diejenigen, welche gerechtfertigt" (d. h. geheiligt) „werden sollen, damit sie nach empfangener Gnade recht glauben und gut leben; er hat auch vorbereitet diejenigen, welche verherrlicht werden sollen, damit sie zu Miterben Christi geworden das Himmelreich ohne Ende besitzen. Zu diesem Reiche sind zu verschiedenen Zeiten durch die Sacramente, welche Christus zum Glauben an seine Menschwerdung eingesetzt hat, diejenigen gekommen, welche Gott umsonst ohne vorhergehendes Verdienst eines guten Willens oder eines guten Werks gerettet hat." Cap. 34. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß der dreieinige unveränderliche Gott, der untrüglichste Kenner aller Dinge und Werke, sowohl der seinigen als der menschlichen, vor allen Jahrhunderten wußte, welchen er durch den Glauben Gnade ertheilen werde, ohne welche Niemand vom Anfange bis zum Ende der Welt von der Zurechnung sowohl der Erbsünde als auch der wirklichen Sünde befreiet werden kann. Denn diejenigen, welche Gott vor-

her gewußt hat, hat er auch vorher bestimmt, daß sie ähnlich seyn sollten dem Ebenbilde seines Sohnes." Cap. 35. „Glaube fest und zweifle nicht daran, daß alle, welche Gott durch seine freiwillige Güte zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, vor Gründung der Welt zur Annahme als Gottes Kinder sind bestimmt worden, und daß Niemand von denen könne verloren werden, welche Gott zum Himmelreiche bestimmt hat; und daß Niemand von denen, welche er nicht zum Leben bestimmt hat, auf irgend eine Weise könne gerettet werden. Denn jene Vorherbestimmung ist die Vorbereitung einer freiwilligen Schenkung, durch welche, wie der Apostel sagt, wir prädestinirt sind zur Annahme als Kinder Gottes durch Jesum Christum."

4. Zwei Bücher de remissione peccatorum ad Euthymium. Ein gewisser Euthymius, ein frommer Laie, wie es scheint, von welchem wir aber weiter nichts wissen, hatte dem Fulgentius die Frage vorgelegt, ob Gott die Vergebung der Sünden nur in dieser Welt ertheile, oder ob dieselbe auch noch in einer künftigen Welt zu erlangen sey. Hierauf antwortet Fulgentius in den angezogenen Büchern, und zwar so, daß er in dem ersten untersucht, qualibus Deus peccata dimittat und ubi dimittat; in dem zweiten beantwortet er die Frage, quando dimittat. Die Beantwortung der beiden ersten Fragen lautet dahin: Gott vergiebt die Sünden nur den Bekehrten in der catholischen Kirche; die Beantwortung der dritten aber: die Vergebung der Sünden erstreckt sich nicht über dieses Leben hinaus. — Uebrigens finden wir auch in diesen Büchern die bereits dargelegten anthropologischen Ansichten des Fulgentius wieder. Vorzüglich wird die Lehre von der zuvorkommenden göttlichen Gnade oft und nachdrücklich in denselben behauptet, z. B. I. 3. 4. 15. II. 15. Wie sehr es Sprachgebrauch des Fulgentius war, merita im guten Sinne der göttlichen Gnade zuzuschreiben, sieht man recht deutlich aus II. 10., wo es heißt: Illa merita, cum quibus homines ex hac vita discedunt, ipsa cum eis in illa vita indesinenter atque incommutabiliter permanebunt, sive bona, quae hic divina pietas contulit, seu mala, quae hic humana iniquitas comparavit. — Auch

darin stimmte Fulgentius mit dem Augustinus überein, daß er bei kleinen Kindern, welche noch nicht zum Gebrauch ihrer Vernunft gekommen sind, das Bekenntniß und den Glauben der Erwachsenen bei der Taufe als stellvertretend ansah. I. 14. Die biblischen Aussprüche, in welchen die Allgemeinheit der göttlichen Gnade gelehrt wird, z. B. 2 Petri 3. 1 Tim. 2., bezog er auf augustinische Weise auf die Prädestinirten II. 2. — Auch kostete es dem Bischof von Ruspe eben so wenig Ueberwindung als dem Bischofe von Hippo, die Ketzer so wie alle Heiden den Qualen des ewigen Feuers zu übergeben. II. 17.

5. In den Briefen des Fulgentius findet man gleichfalls seine augustinische Denkart über die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten in seinem natürlichen Zustande, und die sich darauf gründende Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zum Wollen sowohl, als auch zum Vollbringen des Guten, bestätigt.

Unter ihnen dürften in dieser Beziehung die wichtigsten seyn:

a. der dritte Brief an die Proba, eine vornehme römische Dame, de virginitate et humilitate. Hier finden wir im ersten Capitel die augustinische Lehre von der Freiheit des Menschen zum Bösen in seinem natürlichen Zustande, welche freilich eben dadurch, daß sie nur eine Freiheit zum Bösen, aber nicht zum Guten, oder, wie Augustinus sich ausdrückte, eine Freiheit ad peccatum, aber nicht ad iustitiam seyn sollte, Freiheit zu seyn aufhörte. Auch findet sich hier die augustinische Verwechselung der Freiheit als Vermögen mit der Freiheit als einem Zustande. „Christus hat nur dadurch die vorher auf eine schlechte Art Freien (male quondam liberos) von dem Joche der Sünde befreien wollen, daß er uns lehrte, einander mit freier Liebe zu dienen. Denn diejenigen, welche er durch das Joch einer knechtischen und entehrenden Freiheit gefesselt fand, hat er durch das Geschenk einer freien und ehrenden Knechtschaft entbunden. Endlich finden wir die Freude über das Aufhören der schädlichen Freiheit, in welcher man lieber der Sünde als Gott dient, in den Worten des Apostels uns empfohlen, indem er sagt

(Röm. 6.): Quum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitia u. s. w." Die sancta servitus, wodurch wir frei werden von der Sünde und Gott unterworfen, beschreibt Fulgentius als die wahre Freiheit. Im dritten Capitel lehrt er, daß alles, was wir Gutes denken, wollen und thun, als eine Gabe Gottes anzusehen sey, und fährt fort: „Deshalb aber ist die heilige Austheilung Gottes (Dei sancta largitio) immer eine freiwillige, weil niemals ein Fordern menschlicher Verdienste vorangeht. Denn auch das gute Verdienst (bonum meritum) irgend eines Menschen ist von demjenigen, von welchem alle gute und vollkommene Gabe kommt. Diese kann der Mensch nicht haben, wenn sie von Gott nicht gegeben ist, auch nicht beständig haben, wenn sie nicht unter dessen Schutze erhalten wird." Im 24sten Capitel wird die zuvorkommende, freiwillige Gnade Gottes nachdrücklich eingeschärft.

b. Der vierte Brief an eben jene Proba, de oratione ad Deum et compunctione (Zerknirschung) cordis. Hier heißt es im zweiten Capitel: „Wer vermag sogar erhörlich zu beten (competenter orare), wenn nicht der Arzt selbst uns einflößt den Anfang des geistigen Verlangens? Oder wer kann im Gebete beharren, wenn nicht Gott in uns, was er angefangen hat, vermehrt, was er gesäet hat, hervorkeimen läßt, und was er, indem seine Barmherzigkeit voranging (misericordia praecedente), Unwürdigen umsonst geschenkt hat, zur Vollendung der Vollkommenheit, indem seine Barmherzigkeit nachfolgt (misericordia subsequente), führt? Denn so wird uns das Verdienst des guten Werks nicht verloren gehen können, wenn Gott als der Urheber und Helfer immer in dem Werke verherrlicht wird. Auch laßt uns nicht glauben, daß man ihn nur in so ferne als Urheber des guten Werks zu betrachten habe, als er, im Anfange der Schöpfung, der menschlichen Natur das Vermögen eines guten Werks gegeben habe, so daß, indem seine Unterstützung aufhörte, die menschliche Natur für sich allein alles Gute wollen und thun kann, da sie dies allein nicht einmal bei dem ersten Menschen mit eignem Bestreben (proprio conatu) zu erfüllen vermocht hat, als sie noch nicht durch die Sünde

verderbt war. Wie wird sie nun in ihrer Schwäche, ohne die Hülfe des Arztes, ihren unversehrten Zustand (sospitatem suam) wieder herstellen können, da sie in ihrem gesunden Zustande ihn nicht bewahren konnte?" — Auch dies ist Lehre des Augustinus, der zwischen einem adiutorio, quo fit, und einem adiutorio, sine quo non fit, unterschied, und ersteres den Auserwählten, letzteres dem Menschen vor dem Fall beilegte.

c. Der sechste Brief an den Senator Theodorus, de conversione a saeculo. Hier ist merkwürdig die Aeußerung des Fulgentius im zweiten Capitel über die Erlösung Christi, welche er mit Augustinus auf die Gläubigen beschränkt. „Christus ist auf gleiche Art für alle Gläubige gestorben, und hat allen eine gleiche Wohlthat der Erlösung geleistet u. s. w." Auch sieht man, daß er eine Gnadenwirkung auf den Verstand des Menschen annahm. Denn es heißt: „Weil du, indem Gott gnädig in dir wirkte, schon gelernt hast, bei dem Ueberflusse deiner Reichthümer dich nicht zu rühmen; so ist dies noch übrig, daß du auf deine Tugend dich nicht verlässest, das heißt, daß du deinen Kräften es nicht anrechnest, daß du die Güter und den Reichthum dieser Welt verachtest, daß du die Ehre dieser Welt für nichts achtest, daß du von dem Verlangen nach dem himmlischen Reiche ergriffen wirst, daß du den Weg der Gesetze Gottes zu betreten ein Vergnügen findest. Denn dies Alles würdest du auf keine Weise haben, wenn du es nicht von Gott durch das Geschenk seiner freigebigen Schenkung empfingest. Nicht die Natur giebt dies dem Menschen, sondern die Gnade; nicht nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur wird es besessen, sondern nach der Güte der göttlichen Erleuchtung erlangt." Fulgentius setzt hier das Verhältniß der Natur zur Gnade auseinander. „Der Mensch ist zwar so von Gott gemacht worden, daß er dies haben kann; er hat es aber nicht, wenn er es nicht durch das Geschenk des erbarmenden Gottes empfangen hat. Denn auch das Auge ist so gemacht worden, daß es das Licht sehen kann; es sieht aber nicht, wenn sich ihm nicht das Licht eingegossen hat. Daß also das Auge sieht, ist eine Wohl-

that des Lichts; wenn ihm dieses mangelt, so wird es blind bleiben in der Finsterniß. Nicht alles, was etwas seyn kann, ist schon das, was es seyn kann; es hat nur von Natur die Fähigkeit das seyn zu können, was es immer ist (cui naturaliter hoc est esse posse, quod semper est). Jenes ist aber der einzige Gott, die Dreieinigkeit selbst, Vater, Sohn und heiliger Geist, welcher allein der Schöpfer aller Dinge ist, weil er allein von Keinem geschaffen ist. Alles aber, weil es von ihm (ab illo) geschaffen ist, nicht aus ihm (de illo), ist von Natur sowohl der Abnahme als der Zunahme unterworfen. Daß also Einiges sich nicht verschlechtere, verfügt seine Gnade; und daß Einiges sich vervollkommne, erhebt es seine Gnade; und damit es in Ewigkeit fortdauere, belebt und erhält es die Gnade." Im neunten Capitel fügt er endlich, nachdem er vorher die Nothwendigkeit der Gnade Gottes, selbst zum Gebet um den Beistand derselben, geschildert hat, hinzu: „Wenn du zu der heiligen Schrift mit Demuth und Sanftmuth gekommen bist, so wirst du wahrlich daselbst finden sowohl die zuvorkommende Gnade (praevenientem gratiam), durch welche der Zerschlagene sich erheben kann, als auch die begleitende (comitantem), durch welche er den richtigen Weg wandern kann, als auch die nachfolgende (subsequentem), durch welche er zu der Seligkeit des himmlischen Reichs zu gelangen vermag."

d. Endlich kommt hier noch der letzte Brief des Fulgentius in Betracht, nämlich der an den Comes Reginus. Er ward vor dessen Vollendung vom Tode überrascht, und sein Schüler Ferrandus übernahm es, das Fehlende zu ergänzen. Der Brief beantwortet die vom Reginus aufgeworfene Frage, ob das Fleisch Christi verweslich (corruptibilis) oder unverweslich (incorruptibilis) gewesen sey. Auf diese Frage war Reginus durch eine im Orient entstandene neue theologische Streitfrage gekommen, indem Einige annahmen, daß der Körper Christi seit dem Anfange der Zeugung unverweslich gewesen sey, Andere aber behaupteten, er sey vor seinem Leiden verweslich, nach seiner Auferstehung aber unverweslich gewesen. Dies giebt nun aber dem Fulgentius Gelegenheit über das Verderben des Menschen sowohl dem Körper als dem Geiste nach zu reden. Wir sehen daraus, daß er der augustini-

hen Ansicht bis an den Tod getreu blieb. Fulgentius un-
rscheidet hier eine zwiefache infirmitas, und auch eine zwie-
iche corruptio. Infirmitas kann seyn das Gefallenfinden an
er Sünde, und auch die Strafe für die Sünde. So be-
eht auch die corruptio auf der einen Seite in der culpa des
Menschen, auf der andern in der poena. „Zu der Schuld
ehört jener Theil der corruptio, welchen der Apostel dar-
ellt, wenn er sagt (2 Tim. 3.): Homines corrupti mente,
eprobi circa fidem. Zu diesem Theil des Verderbens ge-
hört es, was er an einer andern Stelle (1 Cor. 15.) sagt:
orrumpunt mores bonos colloquia prava. Jener Theil des
Verderbens ergriff zuerst den Geist des stolz werdenden En-
els, und darauf den ersten Menschen, endlich das ganze
enschliche Geschlecht. Dem ersten Theil des Verderbens,
elches besteht in der Begierde und in der Ausübung der
Sünde, ist jener Theil gefolgt, welcher in der Vergeltung
er Strafe besteht, welche sowohl die Seele als auch den
Körper des Menschen ergreift. Bei der Vergeltung selbst
iebt es Einiges, worin die Strafe der Sünde zugleich
it der Sünde selbst sich findet; Anderes, worin sich nur
ie Strafe der Sünde zeigt. Darin also, wo sich die Strafe
owohl als auch die Schuld zeigt, wird die Zurechnung bei
em Sünder, indem Gott ihn verläßt, bestraft, und durch
ie Vergehung des Menschen vermehrt. Dies ist jener Theil
es Verderbens, durch welchen so die Sünden bei dem Men-
hen bestraft werden, daß sie nicht aufhören, sondern daß
e wachsen. So verhält es sich mit der Wollust (libido) des
erzens und des Körpers. Da dieser Theil des Verderbens
ls Strafe der Sünde hervortritt, so vervielfältigt er die
Sünde, und fesselt die der Bestrafung unterworfene Seele
urch ein schädliches Vergnügen. Auch die dritte Bestra-
ung ist eine Bestrafung der zweiten nach dem Ausspruch
es Apostels (Röm. 1.): Propter quod tradidit illos Deus in
eprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt. Nicht
lso, daß sie blos leiden, sondern auch daß sie thun, wo-
urch die Sünden vervielfältigt werden, werden sie durch
ie göttliche Verdammung einem verkehrten Sinn übergeben.
Gleichwohl besteht diese Uebergabe nicht in dem Wirken,

sondern in dem Verlassen Gottes. Denn Einige übergiebt Gott, und verläßt sie nicht, Andere aber verläßt er dadurch, daß er sie übergiebt. Die Guten übergiebt er so mit väterlichem Wohlwollen, daß er sie nicht verläßt mit väterlicher Hülfe. Und deshalb übergiebt er sie, um Uebel zu leiden, durch welche sie selbst vollendet werden, nicht um Böses zu thun, wodurch sie verschlechtert werden. Die Bösen aber übergiebt und überläßt der Herr dazu, daß sie, indem er selbst sie verläßt, da sie nicht dem Willen Gottes, sondern dem ihrigen folgen, an ihrer Schande ein Gefallen finden, und ihre Strafe nicht ungern tragen, sondern angereizt ihr folgen (sequantur illecti). Dies ist das Verderben der Gottlosen, daß es so Strafe der Sünde ist, daß diese selbst Sünde ist u. s. w." Hier findet man also die augustinische Unterscheidung (Op. imp. I. 47.) zwischen Sünde, Strafe der Sünde und dem, was auf die Art Sünde ist, daß es zugleich auch Strafe der Sünde ist, wieder. Auch läßt er Hunger, Durst, Ermüdung und jeden Schmerz eine Folge der Vergehung des ersten Menschen seyn, die als Strafe auf die Nachkommen übergegangen.

6. Auch aus den Reden des Fulgentius ergiebt sich sein strenges Halten an augustinische Grundideen. So heißt es in der Rede de confessoribus et dispensatoribus (den Haushaltern) Domini, wo er die Christen mit den Bäumen, welche auf dem Acker Gottes stehen, Gott aber mit dem Ackersmann vergleicht: „Wir sind Bäume, Brüder, gepflanzt auf den Acker des Herrn; Gott aber ist unser Ackersmann (agricola). Er begießt, er wartet uns. Er selbst giebt die Fruchtbarkeit, er selbst reicht uns dar die Gnade, Früchte zu tragen. Der Regen Gottes ist die Rede der heiligen Predigt, die Wartung Gottes (cultura Dei) ist die Eingießung der geistigen Gnade. Gott begießt uns also mit seiner Vorschrift, er wartet uns mit seiner Hülfe. Indem er begießt, nimmt er von uns die Dürre der Unwissenheit; indem er wartet, schenkt er die Fruchtbarkeit gut zu leben (bene vivendi condonat ubertatem). Indem er regnen läßt, bewässert er die Erde unsers Herzens; indem er aber wartet, rottet er aus dieser Erde die Dornen und Disteln der

weltlichen Begierde aus." Und am Ende: „Unser Herr und Erlöser möge Allen die Gnade verleihen, möge Allen die Gabe seiner heiligen Erleuchtung und Tugend eingießen. Er gebe uns, daß wir dasjenige, was wir von ihm hören, recht verstehen, und, wie es seyn muß, thun, und euch das, was geschehen soll, mit hinreichender und passender Rede verkündigen. Er gebe auch euch, daß ihr dasjenige, was ihr von ihm durch seine Knechte hört, sowohl mit dem Herzen versteht, als auch mit der That ausübt." Daß Fulgentius auch mit dem Augustinus, so wie mit den Kirchenvätern überhaupt annahm, daß durch die Schlange der Teufel zu der Eva geredet habe, sieht man aus seiner sowohl im Gedanken als auch im Ausdruck so häufig an Augustinus erinnernden Rede de laudibus Mariae ex partu Salvatoris. Hier heißt es: „Der Teufel hat durch die Schlange zur Eva geredet, durch die Ohren der Eva hat er der Welt den Tod gebracht." In der Rede de charitate Dei ac Proximi sagt er: „Christus geruht durch den heiligen Geist freiwillig (gratis) seine Liebe den Herzen einzugießen." In der Rede de sancto Cypriano Martyre heißt es zwar in Bezug auf den Cyprian „credens et confidens pro omnium salute Christum mortuum;" es ergiebt sich aber, daß dies omnium nur auf die Gläubigen, also nur auf die zum Glauben Prädestinirten bezogen werden kann.

7. In dem Buche de Trinitate unterrichtet Fulgentius einen Notarius Felix auf dessen Bitte, wie der orthodoxe Lehrbegriff von der Trinität gegen die Irrlehren der Häretiker könne vertheidigt werden. Zu gleicher Zeit werden aber auch mehrere anthropologische Lehren berührt, und auch hier findet man den strengen Anhänger des Augustinismus. So heißt es in Betreff des frühesten Zustandes des ersten Menschen: „Nach dem Fall der bösen Engel und dem Beharren der guten gefiel es dem allmächtigen Gott, eine andere vernünftige, mit dem freien Willen geschmückte Natur zu schaffen, durch welche jene Zahl der Abgefallenen, welche unglücklich geworden war, ergänzt würde, nämlich der ersten Menschen, welche der Seele nach aus nichts, dem Körper nach aus Schlamm (limo) bestanden. Der Seele nach

schuf er eine vernünftige und unsterbliche Natur, dem Körper nach, wenn er nicht gesündigt hätte, eine unsterbliche, wenn er aber gesündigt hätte, eine sterbliche, eine solche nämlich, weil er sterben konnte, nach dem Ausspruche des Apostels, Corpus quidem mortuum est propter peccatum, da der Tod als Strafe der Sünde dem Körper verhängt ist." Fulgentius spielt hier auf den vom Augustinus aufgestellten Unterschied zwischen immortalitas maior und minor, oder dem non posse mori und dem posse non mori an. Nur die letztere Unsterblichkeit ließ er dem ersten Menschen im Paradiese zu Theil werden. Daß er sie verlor, war, eben so wie der geistige Tod (spiritus mors), welcher der Uebertretung Adam's folgte, Strafe derselben. — Auch die Art, wie sich Fulgentius über die imago Dei, über das liberum arbitrium des ersten Menschen, und über das adiutorium, welches auch im Paradiese nöthig wär, erklärte, ist völlig augustinisch. „Der Mensch, welcher recht geschaffen und nach dem Ebenbilde Gottes gebildet und geformt war, bekam ein Gesetz, durch dessen Nichtübertretung er glücklich wäre, weil er einen freien Willen hatte, so daß er gut seyn konnte, wenn er wollte; zwar nicht ohne die Gnade Gottes, durch welche selbst der Wille regiert ward, daß er wollte, und gleichwohl war es in seiner Gewalt, die Gnade selbst zu verlassen, sobald er gewollt hatte." Hier treffen wir wieder auf das augustinische auxilium Dei sine quo non fit zum Unterschiede des auxilii Dei quo fit. Ersteres bedurfte der Mensch vor dem Fall, letzteres in seinem gegenwärtigen Zustande. — Ebenfalls nach dem Vorgange Augustin's bemerkt Fulgentius, daß die göttliche Dreieinigkeit ihren Geschöpfen einige Spuren der Dreieinigkeit aufgedrückt habe. „Denn es ist geschrieben, daß sie Alles der Zahl, dem Maße und dem Gewichte nach geordnet habe (quod omnia in numero, in mensura et pondere disposuerit. Sap. 12.). Jeder Körper, er mag klein oder groß seyn, hat sowohl eine Zahl nach der Menge seiner Theile, als auch ein Maß und ein Gewicht. Und es könnte keine Zahl ohne ein Gewicht, und kein Maß ohne Gewicht und Zahl seyn. Denn wo nur eines von diesen ist, kann es ohne beide nicht seyn. Aber leicht

zeigt sich in körperlichen Dingen Gewicht, Zahl und Maß; — wie es in unkörperlichen Dingen gefunden werden kann, laßt uns sehen. Also in der Seele des Menschen befindet sich Gedächtniß, Einsicht (consilium) und Wille. Denn dies denkst du, was du willst, was auch dein Gedächtniß umfaßt. Denn, dein Wille ist deine Liebe. Dessen erinnerst du dich, was du durch Lieben in dein Andenken führst. Drei Dinge sind es, das Gedächtniß, die Einsicht und der Wille, welchen wir die Liebe genannt haben, die unzertrennlich sind und eins, und das eine kann ohne das andere nicht seyn. Einer unter den Vätern hat vortrefflich diese drei Stücke der Seele beigelegt, wenn sie zu Gott betet: Meminerim te, intelligam te, diligam te, und hat gelehrt, daß hierin das Ebenbild Gottes sey. Denn das Bild Gottes ist die menschliche Seele, welche nicht erzeugt, sondern geschaffen, nicht gleich, sondern ähnlich ist." Man vergleiche hiemit, was Fulgentius in einer andern sonst nicht hieher gehörigen Schrift, nämlich in dem Buche contra Sermonem Fastidiosi Ariani nach der Ausgabe von Sirmond Lut. Paris. 1612. S. 206 ff. sagt, wo er die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit durch das Ebenbild Gottes, die vernünftige Seele des Menschen, der die gedachten drei Vermögen, memoria, intelligentia oder cogitatio, und voluntas, eingepflanzt seyen, erläutern will. Auch geschieht dies in dem bei'm Theodulph, einem Bischof von Orleans in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts, in seiner Collectaneen-Sammlung de processione Spiritus Sancti noch erhaltenen Fragmente aus dem fünften Buche des Fulgentius contra Fabianum, wo sogar gesagt wird, daß das Ebenbild Gottes deshalb geschaffen sey, um den Unterschied der drei Personen anschaulich zu machen. Man sehe die der sirmondschen Ausgabe angehängten Fragmente aus Schriften des Fulgentius S. 280. — Ferner nahm Fulgentius den Worten nach, eben so wie Augustinus, einen freien Willen des Menschen in seinem gegenwärtigen verderbten Zustande an, aber nur einen freien Willen zum Bösen, der also der Sache nach kein freier Wille mehr war. „Der Mensch rühme sich nicht," heißt es weiter in seinem Buche de Trinitate, „wegen seiner Ver-

dienste, sondern wer sich rühmt, rühme sich in dem Herrn. Denn was hat er, das er nicht empfangen hat? hat er es aber empfangen, was rühmet er sich denn, als wenn er es nicht empfangen habe? So sagt der Herr selbst (Joh. 8.): Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Unsere Befreiung steht in seiner Willkühr, liegt in seinem Willen. Quoniam ira in furore eius, et vita in voluntate eius, sagt der Psalmist (Ps. 30.). Daß der Schuldige verdammt wird, rechne er seiner Verschuldung (meritis) zu; daß er befreiet wird, der Gnade des Erlösers. Deshalb sagen wir nicht, daß das menschliche Geschlecht den freien Willen verloren habe. Denn es hat ihn, er aber ist, ehe er durch die Gnade des Seligmachers befreit wird, zum Bösen, nicht zum Guten geneigt. Daher wird der freie Wille selbst durch die Gnade Gottes befreit, daß er das Gute wolle und könne." Zum Beleg seiner Behauptung führt Fulgentius eine Stelle aus Augustin's Enchiridion Cap. 32. an, wo es heißt, quod gratia Dei praeveniat nolentem, ut velit; subsequatur volentem, ne frustra velit; und fährt dann fort: „Und so hat der Mensch, ehe er gläubig ist, einen freien Willen zum Bösen; der Gläubige hat auch einen freien Willen zum Guten, welcher nämlich durch die Gnade Gottes befreit ist." Um den Unterschied zwischen der gratia, welche dem Menschen vor der Sünde zu Theil ward, und derjenigen, durch welche jetzt die Menschen aus der verdammten Masse der Sünde (massa damnata peccati) befreit werden, deutlich zu machen, führt er eine Stelle aus Augustin's Büchlein de correptione et gratia Cap. 11. wörtlich an. Auch hielt Fulgentius mit dem Augustinus die Taufe für die nothwendige Bedingung der Seligkeit. Nur dem Getauften werde der Glaube, als das erste göttliche Gnadengeschenk, mitgetheilt. S. 161. Den Glauben nahm übrigens auch Fulgentius für ein bloßes Fürwahrhalten des Christenthums, konnte eben deswegen aber auch sagen, daß er allein nicht genüge, sondern daß die Liebe zu Gott und der Gehorsam gegen seine Gebote noch hinzukommen müsse. S. 162. In Rücksicht der Erlösung Christi scheint bei'm ersten Anblick Fulgentius zwar eine von der augustinischen abweichende Meinung gehabt zu ha-

ben, indem er eine Erlösung der ganzen Welt den Worten nach behauptete; sieht man aber genauer auf den Zusammenhang, so bezieht sich dies wiederum nur auf die Prädestinirten. S. 140 f. Endlich setzte auch er den Zweck des Todes Jesu in die Befreiung des Menschengeschlechts aus der Gewalt des Teufels, dessen Besitz dasselbe aus Gerechtigkeit von Seiten Gottes übergeben war. Dadurch daß der Teufel den Menschen Jesum tödtete, verlor der Teufel, der Urheber des Todes, sein Anrecht auf die Menschen, und denjenigen, welche durch den verborgenen Rathschluß Gottes zur Seligkeit bestimmt waren, ward diese zu Theil. S. 158 f.

So viel über die anthropologischen Ansichten des Fulgentius, woraus sein Festhalten an Augustin's Lehren deutlich genug erhellt, und welches zugleich einen Beweis giebt, daß selbst damals, als der Semipelagianismus am mehrsten blühete, auch der Augustinismus Anerkennung und Vertheidigung im Abendlande fand. Auch läßt sich nicht in Abrede nehmen, daß Fulgentius die Lehren des berühmten Mannes mit Klarheit und Bestimmtheit darzustellen, und mit Gewandtheit zu vertheidigen verstand. — Von den Briefen, die er mit den übrigen africanischen Exulanten von Sardinien aus an die Stephania zur Bekämpfung von Donatisten und Pelagianern richtete, und deren er in seinem Buche contra Sermonem Fastidiosi S. 199. gedenkt, findet sich außer dieser Nachricht keine Spur. Wie er aber noch besonders gegen den Semipelagianismus kämpfte, wird sich in der Folge zeigen; daher auch die Berücksichtigung seiner sich darauf beziehenden Streitschriften am besten bis dahin verschoben wird.

Neunzehntes Capitel.

Unerwartetes Auftreten scythischer Mönche zu Gunsten des Augustinismus gegen die gallischen Semipelagianer. Ungestüm, mit welchem sie den Semipelagianismus im ganzen Occident zu vertilgen suchen. Kalte Aufnahme, welche sie bei dem römischen Bischofe Hormisdas finden. Eifer, mit welchem sie von den exilirten africanischen Bischöfen, namentlich vom Fulgentius, unterstützt werden.

Die Lehren des Faustus und der übrigen semipelagianischen Gallier hatten sich nicht innerhalb des Occidents gehalten, sondern sich auch nach dem Oriente, namentlich nach Constantinopel, verbreitet, und daselbst, so wenig Interesse man sonst auch im Oriente an anthropologischen Streitigkeiten zu nehmen pflegte, Anstoß erregt. Scythische Mönche, deren Wahlspruch es war „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt," mochten in der semipelagianischen Lehre, welche der eignen Kraft des Menschen im Widerspruch gegen den Augustinismus etwas beilegte, eine Herabsetzung der Gnade Christi und dadurch eine Entweihung seiner göttlichen Natur finden, und aus diesem theologischen Gesichtspuncte sich zum Widerspruche gereizt fühlen, worauf allerdings manches hinleitet. Auch konnte der Zusammenhang, in welchem sie sich den Nestorianismus mit dem Pelagianismus dachten, dazu beitragen, mit letzterem verwandte Lehren als Ketzereien zu betrachten. Genug sie fanden sich berufen, den reinen Augustinismus mit der größten Energie zu vertheidigen, und abweichende Meinungen mit der größten Intoleranz zu verfolgen.

Diejenigen scythischen Mönche, von welchen hier die Rede ist, hielten sich um's Jahr 519 zu Constantinopel auf. Johannes Marentius scheint das Organ derselben gewesen zu seyn. Das erste historische Factum, welches uns hier entgegentritt, ist die Uebergabe eines Glaubensbekenntnisses

durch diesen Marentius und dessen Freunde an die Gesandten des römischen Bischofs Hormisdas zu Constantinopel im Jahr 519. Unter den Gesandten werden in der Vorrede zu dem Glaubensbekenntnisse namentlich genannt die Bischöfe Germanus und Johannes, die Diaconen Felix und Dioscorus und der Presbyter Blandus. Das Glaubensbekenntniß beschäftigt sich nun freilich dem größern Theile nach mit der Person Christi, wie sich dies bei den damaligen Streitigkeiten der scythischen Mönche erwarten läßt, doch erklärt es sich auch über die anthropologischen Streitfragen, und, wie es ausdrücklich heißt, über die Gnade Gottes, nicht sowohl in so ferne wir durch dieselbe geschaffen, sondern vielmehr in so ferne wir durch dieselbe wiedergeschaffen und erneuert werden (de gratia Dei, non qua creamur, sed de ea qua recreamur et renovamur). Pelagianische und semipelagianische Lehren, letztere jedoch ohne sie als solche zu bezeichnen, werden verworfen, und der von dem apostolischen Stuhl gebilligte augustinische Lehrbegriff angenommen. Das Glaubensbekenntniß findet sich vollständig in den Bibliotheken der Kirchenväter, und zwar in der angeführten ältern pariser Th. IV. S. 575 ff., und, in so ferne es hier in Betracht kommt, in der Appendix zu Augustin's Schriften S. 145 f. Es ist in lateinischer Sprache, so wie Alles, was sich noch von Marentius erhalten hat, abgefaßt.

Unter nahmhafter Beziehung auf den Pelagianismus heißt es hier: Confitemur rectum in omnibus a Deo creatum Adam, non mortalem, nec immortalem, sed utriusque capacem. Dies war ein anderer Ausdruck für die augustinische immortalitas minor oder das posse non mori. Es wird hier ferner ausdrücklich bemerkt, daß nicht nur der leibliche Tod, als Strafe der Sünde, nach der Behauptung Einiger, sondern auch die Sünde selbst auf das ganze menschliche Geschlecht übergegangen sey. Bei den Einigen mochte man an Semipelagianer denken, obgleich diese, und unter ihnen vorzüglich Faustus, die Erbsünde keinesweges geläugnet haben. Nur Cassian scheint mehr ein Erbübel, als eine Erbsünde anzunehmen. — Bemerkenswerth ist es auch, daß die Schüler des Pelagius, Caelestius und Theo-

Was über die beiden Naturen in der einen Person Christi Cap. 2. bis 5. gesagt wird, gehört nicht hieher. Nicht uninteressant für unsern Zweck ist aber, was die scythischen Mönche vom sechsten Capitel an über die streitigen anthropologischen Lehren vorbringen, und wobei sie sich auf die Auctoritäten des Basilius, des römischen Bischofs Innocentius I., des Concilii zu Mileve und des römischen Bischofs Caelestinus berufen. Es kommen indessen hiebei zwei historische Uebereilungen vor. Einmal wird im achten Capitel dem Innocentius eine Aeußerung beigelegt, welche dem Verfasser der dem Briefe des Caelestinus an die Gallier angehängten Sammlung von Sentenzen aus den Schriften der Väter, von der schon oben die Rede gewesen ist, angehört. Bald darauf werden dem Concilio zu Mileve Worte zugeschrieben, die dem Verfasser jener Sentenzen=Sammlung angehören.

Was aber den anthropologischen Inhalt dieses Schreibens der scythischen Mönche betrifft, so stimmt er völlig mit dem den päpstlichen Gesandten zu Constantinopel übergebenen Glaubensbekenntnisse überein. Tod und Unsterblichkeit sollten in dem freien Willen des ersten Menschen gestanden haben. Hätte er die göttliche Vorschrift beobachtet, so wäre er, ohne den Tod zu erfahren, unsterblich geworden; auf die Uebertretung folgte aber unmittelbar der Tod. Durch die List der Schlange berückt übertrat Adam freiwillig das göttliche Gesetz, und verfiel dadurch sowohl dem Körper als dem Geiste nach in den verderbten Zustand, in welchem sich gegenwärtig jeder Mensch von Natur befindet. „Denn was konnte und was kann anders von einem Sclaven geboren werden, als ein Sclave? Denn nicht als Adam frei war, zeugte er Söhne, sondern nachdem er ein Sclave der Sünde geworden war. Daher so wie ein jeder Mensch von ihm stammt, so ist auch jeder Mensch ein Sclave der Sünde. — Von dieser Verdammung und dem Tode wird Niemand befreit, als durch die Gnade des Erlösers. Dieser, ob er gleich der Herr war, da er Gott war, ist ein Knecht geworden, annehmend die Gestalt des Knechtes, damit er uns von der stetswährenden Knechtschaft und der Ge-

bringen ein göttliches Geschenk sey, da er sagt (Phil. 2, 13.): Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate."

Die scythischen Mönche fanden indessen bei den Gesandten des Hormisdas nicht die gewünschte Aufnahme, und sahen sich daher veranlaßt, eine Deputation aus ihrer Mitte nach Rom an den Papst selbst zu senden, um von ihm die Billigung ihres Lehrbegriffs zu erhalten. Diese bestand aus dem Achilles, Johannes, Leontius und dem schon erwähnten Marentius. Aber auch diese erfreuten sich nicht eines gelingenden Erfolgs; vielmehr wurden sie anfänglich gefangen gehalten, und darauf, wie Marentius berichtet, aus der Stadt vertrieben. Indessen hatte ihnen dieser ihr Aufenthalt in Rom Gelegenheit verschafft; mit den von den arianisch-gesinnten Vandalen aus Africa exilirten und damals in Sardinien verweilenden Bischöfen, unter welchen der uns schon bekannte Fulgentius der ausgezeichneteste war, in schriftliche Verbindung zu treten. Zu jenen waren späterhin noch der Diaconus Petrus und der Lector Johannes gekommen. Diese erließen nun mit jenen zuerst genannten scythischen Mönchen um's Jahr 520 ein gemeinschaftliches Schreiben an die exilirten africanischen Bischöfe, unter welchen namentlich aufgeführt werden Datianus, Fortunatus, Albanus, Orontius, Boethius, Fulgentius, Januarius. Der Ueberbringer war der Diaconus Petrus, welcher mit dem in dem Antwortschreiben Cap. 1. als Ueberbringer erwähnten Johannes Diaconus wohl ein und derselbe war, da von einem andern Diaconus nichts vorkommt. Das Schreiben hat sich bis auf unsere Zeit erhalten, und findet sich mit Uebergehung dessen, was von der Menschwerdung Christi gesagt ist, in der Appendix zu Augustin's Schriften S. 146 ff.; vollständig in der antwerpner Ausgabe der Schriften des Fulgentius. 1574. S. 363 ff. Das, was hier über beide Lehren, sowohl über die Menschwerdung Christi als auch über die göttliche Gnade, gesagt ist, und worüber die scythischen Mönche die Zustimmung der africanischen Bischöfe erwarteten, wird für die gemeinschaftliche Lehre aller orientalischen Kirchen ausgegeben.

daß nicht Gott den menschlichen Willen errege, sondern daß er ihn von dem Menschen erwarte, damit billig sey die Belohnung der Wollenden, und gerecht die Verdammung der Nichtwollenden." Der Verfasser des Schreibens entgegnet: „Wenn dem also ist, wie die Häretiker vorgeben, so sind von ihnen die unerforschlichen und unbegreiflichen Rathschläge Gottes begriffen. Denn wenn er, wie sie wollen, die Nichtwollenden verdammt, die Wollenden aber selig macht, so läßt sich überhaupt weiter nichts fragen. Und was sie selbst betrifft, so täuscht die heilige Schrift, welche bezeugt, daß die Gerichte Gottes unbegreiflich sind. Wir aber, die wir glauben und darthun, daß die Gerichte Gottes unbegreiflich sind, sagen, daß aus einer Masse der Verdammung Einige selig gemacht werden durch die Güte und Gnade Gottes, Andere durch das gerechte und verborgene Gericht verlassen werden. Sonst mögen diejenigen, welche dies der göttlichen Güte und Gerechtigkeit zuwider halten, sagen, wenn sie können, warum derjenige, welcher will, daß alle Menschen selig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, so viele Wunder (virtutes) gethan hat in Chorazain und Bethsaida, und deren keines hat thun wollen in Tyrus und Sidon, wo, wie er selbst bezeugt, wenn sie geschehen wären, man in der Asche und im Sack würde Buße gethan haben? oder warum er dem Apostel verbot in Asien und Bithynien das Wort des Heils zu verkünden? Wenn sie dies zu begreifen nicht vermögen, so mögen sie zu sich selbst zurückkehren, und findend, daß sie Menschen sind, aufhören zu untersuchen, warum er Einige durch ein freiwilliges Geschenk selig macht, Andere durch ein gerechtes und verborgenes Gericht verläßt, und mit dem Apostel ausrufen: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei etc. — Nicht uns also, sondern dem Apostel widerspricht offenbar derjenige, welcher sagt: Wenn ich nicht zuvor gewollt habe, so kommt die Gnade nicht zu mir. Dies heißt nichts anders als sagen, daß man zuvor Gott gebe, damit uns wieder vergolten werde." Im achten Capitel fügt der Verfasser des Schreibens noch hinzu: „Wir folgen dem Apostel und sagen, daß der Ursprung aller guten Gedanken, die

Einwilligung in dieselben und der Wille aus Gott, durch Gott und in Gott sey, der den bösen und irdischen Handlungen zugewandten Willen der Menschen durch die Eingießung und innerliche Wirkung des heiligen Geistes befreit und bessert, wie geschrieben steht (Prov. 8, 35.): Praeparatur voluntas a Domino."

Wie nun in der dargelegten Ansicht der Widerspruch der scythischen Mönche nicht nur gegen den Pelagianismus, sondern auch gegen den Semipelagianismus klar genug hervortritt, so finden wir insbesondere noch am Ende des Schreibens ein ausdrückliches Anathema nicht nur über die Pelagianer, sondern auch über die Schriften des Faustus ausgesprochen. Merkwürdig dabei ist auch die Aeußerung über die in dem Schreiben angezogenen Auctoritäten. Diese seyen deswegen hinzugefügt worden, um diejenigen zu widerlegen, welche die in ihnen enthaltenen Lehren als etwas Neues und Unerhörtes betrachteten. Auch den scythischen Mönchen mußte also der Anstoß bekannt geworden seyn, welchen Augustin's Lehrbegriff wegen seiner Neuheit in der abendländischen Kirche gefunden hatte. Doch der ganze Schluß ist merkwürdig genug, um hier mitgetheilt zu werden.

„Dies" (nämlich die Stellen aus dem Basilius u. s. w.) „hinzuzufügen halten wir, heiligste Väter, für nothwendig, nicht als ob ihr es nicht wüßtet, sondern um die Thorheit derjenigen zu widerlegen, welche es als neue und in den Kirchen gänzlich unerhörte Lehrsätze verwerfen, haben wir für nützlich gehalten, es unserer kleinen Schrift einzuschalten. Unterrichtet in den Lehren aller dieser heiligen Väter verdammen wir den Pelagius und Caelestius, zugleich auch den Julianus von Eclanum und diejenigen, deren Denkart ihnen ähnlich ist, vorzüglich die Bücher des aus dem lerinensischen Kloster hervorgegangenen Faustus, die, wie es nicht zweifelhaft ist, gegen die Lehre von der Prädestindtion geschrieben sind. In diesen tritt er gegen die Ueberlieferung nicht allein aller dieser heiligen Väter, sondern auch des Apostels selbst auf, fügt zu der menschlichen Anstrengung die Unterstützung der Gnade, und, indem er die ganze Gnade Christi überhaupt wegräumt, bekennt er gottlos, daß die

alten Heiligen nicht durch die Gnade, durch welche auch wir selig werden, wie der heiligste Apostel Petrus lehrt, sondern durch die Fähigkeit der Natur (possibilitate naturae) selig geworden sind."

Uebrigens durften sich, um dies hier im Vorbeigehen zu bemerken, diejenigen, welche an der Neuheit der Lehre des Augustinus Anstoß nahmen, schwerlich durch die angeführten Auctoritäten widerlegt halten. In der aus der Abendmahlsliturgie des Basilius, welche, wie wir hier lesen, im Oriente fast allgemein im Gebrauch war, entlehnten Stelle, worin es heißt: Dona, Domine, virtutem ac tutamentum, malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva, omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi, cum enim volueris salvas, et nullus resistit voluntati tuae, die beinahe ganz aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzt ist, liegt doch keinesweges das, was man in dem Augustinismus Neues und Unerhörtes fand, da hier ja so wenig von der Ausschließung aller eignen Kraft, als von einer unbedingten Prädestination die Rede ist, wenigstens die angeführten biblischen Ausdrücke eine mildere Erklärung zulassen. Die übrigen Auctoritäten traf ja aber gerade der Vorwurf der Neuheit. Abgesehen von den historischen Uebereilungen, welche schon bemerkt sind, stand ja gerade das Concilium zu Mileve unter dem Einflusse des Augustinus; Innocentius I. war von den africanischen Bischöfen für die augustinische Orthodoxie gewonnen worden, und die dem Briefe des Caelestinus an die Gallier angehängte Sentenzen-Sammlung, die hier dem Caelestinus selbst zugeschrieben wird, allegirt wiederum das Concilium zu Mileve, Innocentius den I. u. s. w.

Es folgen die vier Unterschriften, des Diaconus Petrus, des Mönchs Johannes, des Mönchs Leontius und des Lectors Johannes.

Die africanischen Bischöfe ertheilten nun die Antwort, welche wir unter den Schriften des Fulgentius (nach der antwerpner Ausgabe S. 376 ff.) unter dem Titel finden: de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi ad Petrum Diaconum et alios, qui ex Oriente in causa fidei Romam

missi sunt, liber unus. Daß Fulgentius nämlich der Verfasser dieser Antwort war, erzählt uns sein Lebensbeschreiber Ferrandus im zwanzigsten Capitel. Sie war abgefaßt im Namen des Datianus, Fortunatus, Böchos (Boethius?), Victor Scholasticus, Horontius, Vindicianus, noch eines Victor, Januarius, Victorianus, Fotinus (Photinus?), Quodvultdeus, Fulgentius, Felix und noch eines Januarius. Die Antwort mußte den scythischen Mönchen sehr erwünscht seyn. Sie enthielt die vollkommenste Billigung ihrer Lehre, und zwar sowohl in Rücksicht der Menschwerdung Christi, als auch in Rücksicht der Gnade. In Betreff der letztern heißt es sogleich im Eingange, daß sie sowohl den Anfang als auch das Fortschreiten des guten Willens hervorbringe. Ausführlich wird darauf vom zweiten bis zum eilften Capitel von der Menschwerdung Christi geredet, und die durch die chalcedonische Synode orthodox gewordene Lehre von der unvermischten Vereinigung der beiden Naturen in Einer Person auseinander gesetzt. Doch fehlt es auch schon hier nicht an Berührung anthropologischer Momente. So heißt es im vierten Capitel: „Es war allerdings nothwendig, daß der barmherzige und gerechte Herr, welcher vertilgen wollte die Spuren menschlicher Ungerechtigkeit, bei der Empfängniß selbst, sich als ein Unbefleckter mit der unbefleckten menschlichen Natur zu vereinigen geruhete, da der Teufel sie durch die zugefügte Befleckung der Erbsünde (per inflictam peccati originalis maculam) seinem Theile und seiner Herrschaft sich anzueignen gewohnt war.“ Nach Augustin's Theorie, welcher Fulgentius auch hier folgte, war ja jeder durch die sinnliche Lust erzeugte Mensch der Herrschaft des Teufels unterworfen. Sollte Christus als Mensch nun frei seyn von der Erbsünde, so mußte er eine unbefleckte menschliche Natur annehmen, denn sonst wäre ja auch er mit Recht dem Teufel unterworfen worden. Die Maria war aber eben deshalb nicht frei von der Erbsünde, da auch sie auf die gewöhnliche menschliche Weise empfangen war. Cap. 6. Hierin entfernte sich Fulgentius indessen ein wenig von dem Augustinus. Denn dieser war wenigstens zweifelhaft, ob man von ihr sagen dürfe, sie sey ohne Sünde ge-

wesen. De nat. et gratia c. 36. — Fulgentius behauptete ferner, daß der Tod Christi in uns sowohl den Tod der Seele als auch des Körpers zerstört habe. Cap. 8. Also nicht ein sittliches Kranksein, wie die Semipelagianer wollten, sondern ein sittliches Erstorbenseyn des natürlichen Menschen, einen geistigen Tod lehrte Fulgentius mit dem Augustinus. Uebrigens beschränkte auch hier Fulgentius die fides auf ein historisches Fürwahrhalten. „Was ist der wahre Glaube anders," heißt es im 11ten Capitel, „als einen und denselben Christum für den wahren Gott und für den wahren Menschen ohne irgend ein Zaudern halten, und einen und denselben als einen aus Gott dem Vater der Gottheit nach, und aus der Jungfrau Maria dem Fleische nach gebornen Gott verkündigen?"

Vom 12ten Capitel an wird die Lehre von der Gnade, und was mit derselben in Verbindung steht, entwickelt. Den freien Willen schreibt Fulgentius auch hier den Worten nach dem Menschen in seinem natürlichen Zustande zu; der Sache nach verneint er ihn aber. Denn nach dem 12ten Capitel soll der menschliche Wille, der unter der Herrschaft der Sünde auf eine schlechte Weise frei ist (male liberum), durch das Geschenk der zuvorkommenden Gnade zu dem befreiten Zustande der wahren und heilsamen Gnade gelangen, wobei er mit Anspielung auf den Pelagianismus bemerkt, daß dies nicht die Gnade sey, nach welcher wir als Menschen geboren werden (die sogenannte gratia creans), sondern diejenige, durch welche wir bei'm Glauben an den Mittler von den Banden der Erbsünde und der wirklichen Sünde befreiet werden. Auch den ursprünglichen Zustand des Menschen beschreibt Fulgentius hier wie sonst auf augustinische Weise. Der erste Mensch, der nur das posse non peccare und eben deshalb das posse non mori besaß, würde, wenn er gehorsam gewesen wäre, ohne die Dazwischenkunft des Todes zur vollkommenen Unsterblichkeit, und zu einem Zustande, in welchem es unmöglich gewesen wäre zu sündigen, übergegangen seyn. — Rücksichtlich des Semipelagianismus wird auch der Anfang des guten Willens als ein Gnadengeschenk Gottes dargestellt Cap. 13. — Im 15ten Capitel sucht Fulgentius

die pelagianische Ansicht, nach welcher keine angeborne Sünde Statt findet, durch eine Argumentation aus Röm. 8, 3., wo gesagt wird, daß Gott seinen Sohn in similitudine carnis peccati gesandt habe, zu widerlegen. Diejenigen, welche dies zugeständen und läugneten, daß das menschliche Fleisch ein Fleisch der Sünde sey, müßten annehmen, daß Christi Fleisch kein menschliches gewesen sey. Wollten sie aber zugestehen, daß es menschliches Fleisch gewesen sey, so könne ihnen ohne Schwierigkeit bewiesen werden, daß dem Fleische der Kinder Sünde einwohne. „Denn wenn das Fleisch der Sünde nicht mit Unwahrheit so genannt wird, so hat das Fleisch in sich selbst Sünde. Hat es aber keine Sünde, so trägt es den falschen Namen des Fleisches der Sünde. Das Fleisch nun, von welchem wir reden, nennt Paulus, ein wahrhafter Schüler der Wahrheit, das Fleisch der Sünde. Es folgt daher, daß, so wie in der That Fleisch ist, was Fleisch genannt wird, auch das, was der Apostel Fleisch der Sünde nennt, in der That in sich Sünde habe. Aber vielleicht sagen sie, daß der Sohn Gottes in der Aehnlichkeit jenes Fleisches der Sünde gesandt sey, welches die Menschen haben, welche schon mit eignem Willen sündigen können, daher ihr Fleisch nicht mit Unrecht ein Fleisch der Sünde genannt wird, nicht in solchem, in welchem die Kleinen ohne irgend einen Willen zu sündigen geboren werden. Hier bedenken sie nicht, daß, wenn das Fleisch der Kleinen von dem Fleische der Erwachsenen verschieden gewesen wäre, Gott nur in der Aehnlichkeit des Fleisches der Kleinen gekommen wäre, die ihrer Behauptung zufolge keine Erbsünde haben. Denn mehr ähnlich wäre das Fleisch Christi dem Fleische der Kleinen, mit welchem es die Wahrheit der Substanz und der Beschaffenheit gemeinschaftlich haben würde, als dem Fleische erwachsener Menschen, mit welchem ihm gemeinschaftlich wäre nur die Natur, nicht die Befleckung des Fleisches. Aber sie wollen vielleicht dies, daß das Fleisch Christi mit dem Fleische erwachsener Menschen allein die Aehnlichkeit der Natur, mit dem Fleische der Kleinen aber auch die Reinheit gemeinschaftlich gehabt habe. Sie bekennen also, daß die Kleinen in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde sind, welche,

wie sie behaupten, zwar im menschlichen Fleische geboren, aber nicht von der Ansteckung der Erbsünde befleckt werden. Diesen muß man zeigen, was für eine Ungereimtheit sie auch hier trifft. Denn obgleich sie bei den Kleinen, welche geboren werden, die Erbsünde läugnen, läugnen sie doch nicht, daß sie menschliches Fleisch haben; bei dem Sohne Gottes aber geben sie zu, daß er menschliches Fleisch ohne Sünde von der Jungfrau bekommen habe; es folgt daher, daß zwischen dem Fleische des eingebornen Gottes, welches von der Jungfrau geboren ward, und jedes andern Kindes kein Unterschied sey. Daraus ergiebt sich, daß sie behaupten müssen, daß alle Kinder, die ihrer Annahme nach ohne Sünde geboren werden, nicht bedürfen der Hülfe des Erlösers. Und so verstrikken sie sich in den pelagianischen Irrthum, indem sie dem catholischen Glauben auf eine ungläubige Weise widersprechen." Hier kommt Fulgentius auf das vom Augustinus für die Erbsünde so oft urgirte Argument von der Kindertaufe, welche geschehe in remissionem peccatorum, womit er die Beschneidung des alten Testaments vergleicht. Vom 16ten Capitel an erörtert er die Lehre von der Gnade, und zieht auch daraus, daß der Mensch nicht einmal in seinem gesunden Zustande vermocht habe, das göttliche Gebot zu erfüllen, und daß nachhin das Gesetz ihm habe kein Heilmittel gewähren können, den Schluß, daß der freie Wille, wenn ihm nicht von der Gnade zuvorgekommen werde, auch nicht das Geringste, selbst zum Anfange des guten Willens und eines guten Werks vermöge. Der Glaube, welcher uns der Sünde entreiße, werde von der göttlichen Gnade nicht in dem Menschen gefunden, sondern von ihr hervorgebracht. Sind wir doch nach dem Ausspruche des Apostels nicht fähig etwas zu denken, als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott. „Man sage also nicht, mir gehört es an glauben zu wollen, der Gnade Gottes aber, zu helfen; sondern man sage, der Gnade Gottes gehört es zu helfen, daß das glauben wollen mir gehöre (gratiae Dei est adiuvare, ut sit meum velle credere). Denn dann sagt man mit Wahrheit und mit Recht, daß unser das Wollen sey, wenn uns die zuvorkommende Gnade zu unterstützen angefangen hat. — Keiner

zweifle daher, daß durch die Unterstützung und das Geschenk der Gnade uns der Glaube gegeben werde, noch weniger schreibe man sich den Anfang des Glaubens selbst zu. Auch die Buße, welche Gott zum Leben giebt, lege der Mensch sich nicht selbst bei. — Der gute Wille, durch welchen wir anfangen zu glauben, wird nach der heiligen Schrift von dem Herrn vorbereitet und gelenkt, indem Salomo sagt: **Praeparatur voluntas a Domino.** Und David singt in den Psalmen: **A Domino gressus hominis dirigentur, et viam eius cupiet nimis.**" Die zuvorkommende Gnade zeigte sich bei'm Paulus, bei dem der Wille nicht allein so blind war, daß er nicht glauben konnte, sondern der auch seinen Unglauben nicht einmal erkannte. Der zuvorkommenden Gnade war daher bei'm Paulus nicht allein der Anfang des Glaubens, sondern auch die Erkenntniß des Unglaubens beizulegen. „Diese verlieh ihm die göttliche Barmherzigkeit, damit er erleuchtet und unterstützt seinen Unglauben erkannte und vermied. Denn der Herr ist unsere Erleuchtung und unser Heil, welcher uns erleuchtet, damit wir unsere Sünden erkennen, und heilt, damit wir von unsern Sünden abgesondert mit Gerechtigkeit leben. Deshalb belehrt uns der Apostel, welcher selbst bekennt, daß er, um gläubig zu seyn, Barmherzigkeit erlangt habe, auf eine heilsame Weise, indem er sagt: **Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.** Denn in der That damit wir wollen, werden wir erleuchtet durch das Geschenk der zuvorkommenden Gnade, und damit wir laufen, werden wir unterstützt durch die Hülfe seiner nachfolgenden Barmherzigkeit. Daß also Jemand sich beilegt einen guten Willen, durch welchen er anfängt glauben zu wollen, ist nicht die Kraft des lebenden Geistes, sondern der Geschwulst des todten Fleisches (non viventis animae vigor, sed mortuae carnis est tumor)." Im 19ten Capitel kommt Fulgentius noch einmal auf den freien Willen zurück, und treibt mit dieser Lehre das alte augustinische Spiel. „Seitdem der erste Mensch seine Natur freiwillig verderbt, und die Schwäche sie unterdrückt hat, ist der freie Wille, wenn er nicht durch das Zuvorkommen der Heilung der göttlichen Gnade bei jedem Menschen geheilt, und ihm unaufhörlich

geholfen wird, zwar frei, aber nicht gut, zwar frei, aber nicht recht, zwar frei, aber nicht gesund, zwar frei, aber nicht gerecht. Und um so mehr er von der Güte, von der Richtigkeit, von der Gesundheit, von der Gerechtigkeit frei ist, desto mehr ist er gefesselt von der tödtlichen Knechtschaft der Bosheit, der Verkehrtheit, der Schwäche und der Ungerechtigkeit. — So lange also die Sünde herrscht, hat der Mensch einen freien Willen, der aber frei ist ohne Gott, nicht frei unter Gott, das heißt, der frei von Gerechtigkeit, nicht frei unter der Gnade, und deshalb auf das ärgste und sclavisch frei ist, weil er nicht durch das freiwillige Geschenk des erbarmenden Gottes befreit ist. — Die Freiheit, welche nicht aus der menschlichen Willkühr entsteht, sondern durch die freiwillige Erbarmung Gottes verliehen wird, nimmt mit dem guten Willen den Anfang, und erlangt durch die Frucht der Heiligung im ewigen Leben ihre völlige Vollendung; aber so wie bei der fleischlichen Geburt die Bildung des göttlichen Werks jedem Willen des entstehenden Menschen vorangeht, so auch in der geistlichen Geburt, durch welche wir anfangen abzulegen den alten Menschen, welcher verderbt wird im Verlangen des Irrthums, damit wir den neuen anziehen, welcher in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit erschaffen ist. Niemand kann einen guten Willen aus eignem Antriebe haben, wenn nicht der Geist selbst, das heißt, der inwendige Mensch erneuert und verbessert wird aus Gott." Im 20sten Capitel bemerkt Fulgentius, daß das geistige Leben des Menschen mit dem Glauben beginne, daß der Glaube aber nicht aus unserm Willen entstehe, sondern durch den heiligen Geist. Den heiligen Geist empfangen wir nicht, weil wir glauben, sondern damit wir glauben. Ein Vorbild davon sehen wir bei der fleischlichen Geburt Christi, welche durch den heiligen Geist bewirkt ward. Durch die Gnade Gottes soll indessen nach Fulgentii Darstellung nicht der Wille des Menschen aufgehoben, sondern geheilt, gebessert, erleuchtet, unterstützt, erhalten werden. Im 21sten Capitel kommt er auf das von den scythischen Mönchen im 7ten Capitel ihres Schreibens angeführte aus der Allgemeinheit der göttlichen Gnade entlehnte Argument ihrer Gegner für die semipelagianische An-

sicht, und erwiedert nicht ohne alle Sophistik: „Ein Ansehen der Person würde dann bei Gott Statt finden, wenn er, wie jene wollen, bei irgend einem Menschen einen Anfang des guten Willens fände. Wenn er aber bei Keinem einen guten Willen findet, sondern er ihn umsonst verleihet, wann er gewollt hat, so sieht man, daß kein Ansehen der Person Statt finde, da die Verleihung des Gebenden bei einem Jeden eine freiwillige ist. Wenn sie aber sagen, warum macht er nicht Alle wollen, thut er es denn bei Niemanden, weil er es nicht bei Allen thut? Oder hat nicht der Töpfer des Thons Macht, aus derselben Masse ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Unehre zu bilden? oder kann die Gerechtigkeit getadelt werden bei den Gefäßen des Zorns, welche sie gerecht nach ihren Verdiensten zum Untergange bereitet hat, oder die Barmherzigkeit bei den Gefäßen der Barmherzigkeit, welche sie ohne alle Verdienste allein durch das Geschenk der Gnade zur Ehre bereitet hat? und welchen auch, wie wir nach dem Zeugnisse der Schrift gelehret haben, der Wille von dem Herrn bereitet wird." Im 22sten Capitel fügt Fulgentius hinzu, daß dadurch, daß er behaupte, daß Niemand an Gott glauben könne, wenn nicht seine Gnade das Herz des Menschen erleuchte, er nicht behaupte, daß die Fähigkeit zu glauben (credendi possibilitas) der menschlichen Natur fehle, sondern daß er zeige, woher sie das Vermögen selbst (ipsum posse) habe. Hätte es nicht in der Beschaffenheit des ersten Menschen gestanden glauben zu können, so würde der Mensch durch den Unglauben sich nicht eine Sünde zuziehen, und keiner Natur, welche Gott nicht vernünftig geschaffen habe, sey das Vermögen zu glauben eingepflanzt worden. „Dies wird also von der Gottheit in dem Menschen gewirkt, welchem Gott den Glauben einflößt, daß durch das Geschenk der Gnade die Natur die Kraft zu glauben empfange, welche sie verloren hat, und daß sie das, was sie verderbt durch die Schuld nicht vermochte, durch die Gnade gebildet zu fordern anfange, und, indem so jener Arzt wirkt, welcher nicht nöthig ist den Gesunden, sondern denen, welche sich übel befinden, die Schwäche vertrieben, die Natur geheilt werde. — Die menschliche Natur kann

geheilt werden. Aber durch die Gnade desjenigen empfängt sie die Gabe der Gesundheit, von dem sie den Anfang der Schöpfung genommen hat. Denn wenn der Mensch nach seiner Natur nicht geheilt werden könnte, so wäre der himmlische Arzt, um ihn zu heilen, nicht gekommen. Wiederum wenn er sich selbst heilen könnte, so würde er des himmlischen Arztes nicht bedürfen.“ Im 23sten Capitel sucht Fulgentius die Möglichkeit der Wiederherstellung der menschlichen Natur zu zeigen. „Obgleich der Teufel dem ersten Menschen den Glauben genommen hat, so hat er Gott doch nicht die Macht genommen, wiederzugeben was er gegeben hatte, und der Teufel konnte die menschliche Natur nicht so sehr verderben, daß sie in der Folge nicht das, was sie verloren hatte, unter der Wiederverleihung Gottes wieder erhalten konnte. Denn der Allmächtige, welcher die menschliche Natur bilden konnte, kann auch die schwache Natur durch Heilung der Gnade wiederbilden und beschützen. So wie die Natur selbst in dem ersten Menschen den Glauben zur Glückseligkeit empfangen hatte, so hat sie jetzt in den Einzelnen durch das Geschenk der göttlichen Güte diejenigen empfangen, welche eben dieser Gott als Prädestinirte und durch den Glauben zu Rettende aus den Eltern schafft. Es kann also der Mensch, indem Gott es schenkt, an Gott seiner Natur nach glauben. Denn gegen die Natur des Menschen ist es, daß er an Gott nicht glaubt, weil er die Ungläubigkeit nicht hat aus der Schöpfung Gottes, sondern aus der freiwilligen Uebertretung seines Gebots, wodurch er der Gesundheit und des Lichts beraubt dies durch sich selbst kann, daß er seine Blindheit und Schwäche durch den eignen Willen vermehre, sie aber nicht entfernen kann. Seine Erleuchtung und Heilung ist indessen in so ferne dem allmächtigen Schöpfer möglich, daß zum Ruhm seines Namens durch sein eignes Geschenk nicht allein der Ungläubige glauben, sondern er auch zu einem unsterblichen und unverderblichen Lebenszustande durch die Gnade des Glaubens gelangen kann.“ Im 24sten Capitel zeigt er, daß, so wie die Seele das Lebensprincip des Körpers ist, die Gnade das Princip des geistigen Lebens sey, nur mit dem Unterschiede, daß durch die Belebung des Körpers

durch die Seele nicht bloß die Fähigkeit gut, sondern auch die Fähigkeit schlecht zu handeln hervorgebracht werde, die Gnade aber uns nur eine Unterstützung gut zu wollen und zu handeln darbiete. „Der Mensch erkenne also, daß er in so ferne seiner Natur nach glauben könne, als er eine Natur hat, welche der Gläubigkeit (credulitatis) und des Glaubens fähig ist, welches den unvernünftigen Thieren von Gott nicht gegeben ist, nicht aber damit er glaube, er sey, um Glauben zu haben, so tüchtig (idoneum), daß der Anfang des Glaubens nur von seinem Willen abhange. Denn der wollende Mensch hat Glauben; aber Gott, welcher den Glauben schenkt, verändert selbst und leitet den Willen des Menschen." Die berühmte Stelle Röm. 2, 14., Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, bezog Fulgentius auf die durch den Glauben gerechtfertigten Heiden. Sie sollten ohne den Buchstaben des alten Testaments durch die Gnade des neuen Testaments erneuert, und ihren Herzen sollte deshalb das Gesetz eingeschrieben seyn, daß sie zu dem Volke Gottes nicht durch das Verdienst der vorhergehenden Werke, sondern durch das freiwillige Geschenk der Rechtfertigung gehörten. Cap. 25. — Auf den schon gedachten, nur etwas anders gewandten Einwurf: Warum hat Gott nicht gemacht, daß alle Menschen glauben wollen, da bei Gott kein Ansehen der Person ist, kommt Fulgentius im 28sten Capitel noch einmal zurück, und zeigt hier, wie es auch die scythischen Mönche thaten, auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse hin, und bemerkt im 29sten, daß die paulinische Stelle, Deus vult omnes homines salvos fieri, nur auf die Gefäße der Barmherzigkeit, nicht auf die Gefäße des Zorns zu beziehen sey. Denn sollte sich dieselbe auf beide beziehen, was würde man antworten, wenn gefragt würde, wie Gott wollen könne, daß alle Menschen selig würden, und gleichwohl nicht alle selig würden? Daß die Antwort der Semipelagianer, Gott sehe dabei auf den Willen der Menschen, so daß bei den Wollenden die Belohnung billig, bei den Nichtwollenden die Verdammung gerecht sey, nicht die richtige seyn könne,

sucht Fulgentius durch das Beispiel der getauften Kinder darzuthun, die im Kindesalter sterben, deren guten Willen Gott so wenig erwarte, als er ihn finde. Wiederum verdamme er andere, die ohne Taufe gestorben sind, zu ewigen Qualen, obgleich er in ihnen keine Schuld des bösen Willens finde. Cap. 30. Das omnes solle aber in jener Stelle nicht das ganze menschliche Geschlecht bezeichnen, sondern Leute aus jedem Volke, Alter u. s. w., und in derselben liege nur so viel, daß Niemand anders als durch den Willen Gottes selig werde. — Zuletzt wird noch die absolute Prädestination nachdrücklich gelehrt. „Wie nichts von Natur besteht, was Gott nicht gemacht hat, so geschieht auch nichts zum Wohl der Menschen, was er nicht in der ewigen Bestimmung seines guten Willens zu thun vorher bestimmt hat, von dem sowohl der Glaube freiwillig (gratis) eingegossen wird, durch welchen wir gut wandeln, als auch das Beharren geschenkt wird, durch welches wir zum Anschauen (ad speciem) gelangen können. Diese Geschenke hat aber Gott immer in seinem ewigen und unveränderlichen Willen angeordnet, in welchem er vorhergeordnet und vorherbereitet hat sowohl dasjenige was er geben, als auch welchen er es geben wollte. Denn er selbst hat durch Vorherbestimmen das Geschenk der Gnade vorbereitet, da er durch das Geschenk der Gnade die Wirkung der Prädestination erfüllt." Cap. 31. — Im Epilog heißt es noch: „Durch Gottes Gnade wird uns sowohl der Anfang des guten Willens zum Glauben geschenkt, als auch dem Willen selbst die Unterstützung ertheilt, damit er dasjenige gut wirke, was er gut will. Denn Gott, welcher den Menschen geschaffen hat, hat selbst durch seine Vorherbestimmung sowohl die Gabe der Erleuchtung, um zu glauben, als auch die Gabe der Beharrung, um Fortschritte zu machen und auszudauern, und die Gabe der Verherrlichung, um zu herrschen, denjenigen vorher bereitet, welchen er sie hat geben wollen."

Dies ist im Wesentlichen der Inhalt der Antwort, welche Fulgentius in seinem und seiner Miterulanten Namen den scythischen Mönchen ertheilte. Bemerkenswerth ist es, daß

in derselben der Bücher des Faustus gar nicht gedacht ist. Der Denkart und Herzensgüte des Fulgentius gereicht es übrigens zur Ehre, daß er in das Anathema jener eifernden Mönche nicht einstimmt, sondern sich über die Abweichenden mit christlicher Milde in dem Epilog so ausdrückt: „Wenn Jemand sich weigert, die Wahrheit der Prädestination, durch welche wir vor der Gründung der Welt in Christo prädestinirt sind, wie der Apostel bezeugt, mit gläubigem Herzen anzunehmen, oder mündlich zu bekennen, und ein solcher seine halsstarrige Gottlosigkeit, mit welcher er dem lebendigen und wahren Gott rebellisch widersteht, nicht abgelegt hat, so ist offenbar, daß er nicht gehöre zu der Anzahl derer, welche Gott in Christo vor der Gründung der Welt freiwillig erwählt und zum Reiche bestimmt hat. Für diese darf gleichwohl das Gebet der Gläubigen nicht ablassen, und die Liebe nicht erkalten, daß Gott ihnen die Gnade seiner Erleuchtung schenke, durch welche in ihnen der Same des göttlichen Worts Frucht trage, welches vergebens in die äußern Ohren erschallt, wenn nicht Gott durch das geistige Geschenk das Gehör des innern Menschen öffnet."

Die scythischen Abgeordneten verließen, wie gesagt, Rom, und zwar, wie wir aus einer nachhin anzuführenden Schrift des Maxentius ersehen, nach einem Aufenthalte von fast 14 Monaten. Vor ihrer Abreise von dort erließen sie noch im Jahr 520. zu ihrer Rechtfertigung zwölf capitula oder anathematismi, welche Verdammungen sowohl gegen Nestorianer, als auch Pelagianer enthalten. Die drei letzten sind gegen Pelagianer gerichtet. Der letzte dieser Anathematismen verdient besonders angeführt zu werden. Er lautet so: „Wir verdammen jede Meinung des Pelagius und Caelestius, und Aller, die mit ihnen ähnlich denken, indem wir annehmen alles, was gegen sie an verschiedenen Orten verhandelt und geschrieben ist von den Vorstehern des apostolischen Stuhls, das heißt, dem Innocentius, Bonifacius, Zosimus, Caelestinus, Leo, auch dem Atticus von Constantinopel, Augustinus und den Bischöfen der africanischen Provinz." Bibl. PP. IV. S. 583. Append. S. 149.

Um diese Zeit erließ Possessor, ein von dem Trasamun-

dus vertriebener africanischer Bischof, welcher sich damals zu Constantinopel aufhielt, ein Schreiben an den Hormisdas, die Schriften des Faustus betreffend. Auch dieses Schreiben ist noch vorhanden und abgedruckt sowohl in Mansi's Concilien-Sammlung unter den Briefen des Hormisdas Th. VIII. S. 497., als auch in der oft erwähnten Appendix S. 149 f. Der Ueberbringer desselben war Justinus, ein Diaconus des Possessor. Hormisdas erhielt es nach einer dem Briefe hinzugefügten Bemerkung XV. Kalendas Augusti, Rustico viro clarissimo Consule, das heißt am 18ten Juli 520.

Dieses Schreiben des Possessor ist in mehr als *einer* Hinsicht merkwürdig. Es enthält zuvörderst eine Anerkennung des Primats des römischen Stuhls, wozu wohl am wenigsten ein africanischer Bischof, wenn er nicht im Exil gewesen wäre, geneigt gewesen seyn würde. Es beginnt: Decet et expedit ad *capitis* recurrere medicamentum, quoties agitur de sanitate membrorum. Qui enim maiorem *circa subiectos* solicitudinem gerit, aut a quo magis est nutantis fidei stabilitas exspectanda, quam ab eius sedis praeside, cuius primus a Christo rector audivit: Tu es Petrus cet. Er berührt darauf die bedenkliche Lage, in welche die Kirche zu Constantinopel auf's neue gerathen sey, indem die *alte* Wunde, welche kaum benarbt, wiederum zu eitern anfange. Dies bezieht sich, wie aus dem Folgenden klar wird, auf die Streitigkeiten, welche auf Veranlassung der Schriften des Faustus in Constantinopel über die göttliche Gnade entstanden waren. Einige vertheidigten die Schriften des Faustus, und hielten sie für catholisch, Andere, und unter diesen die scythischen Mönche, an deren Spitze Maxentius stand, fanden in ihnen nur Häresien. Da nun Gelasius in dem in dem vorhergehenden Capitel angeführten Decrete sie für apocryphisch erklärt hatte, so konnte Possessor schon hierin eine Veranlassung finden, sich wegen des darin enthaltenen Ketzerischen an den römischen Stuhl zu wenden. Auffallend ist aber bei einem africanischen Bischofe die Unbekanntschaft, welche Possessor sowohl mit der Persönlichkeit des Faustus, als auch mit dem eigentlichen Streitpuncte verräth. Er

pricht von jenem als einem Unbekannten, nennt ihn einen
geborenen Gallier und Bischof einer Stadt Regina, die gar
nicht existirte. Denjenigen, welche sich an ihn, in der Vor-
aussetzung, daß er als ein lateinischer Bischof über die
Streitfrage am besten Auskunft geben könne, gewandt, und
ihn über die Sache befragt, hatte er mit unbestimmter Allge-
meinheit geantwortet, daß dasjenige, was die Schriftge-
lehrten (tractatores) nach Maßgabe ihres eignen Verstandes
(pro captu ingenii proprii) vorbrächten, nicht als canonisch
angesehen werden könne, auch nicht die gesetzliche Kraft
von Synodalbeschlüssen habe. Gewiß sey nur das, was im
alten und neuen Gesetze aufgezeichnet, und was durch all-
gemeine Urtheile der Väter als Glaubensfundament festge-
setzt sey; dasjenige aber, was einzelne Bischöfe geschrieben,
unterliege der Beurtheilung, ohne daß der Glaube dadurch
benachtheiligt werde. Da nun, fährt Possessor fort, diese
Antwort den ihn um Rath Fragenden nicht genügt habe, so
habe er in Folge ihrer Bitten, und zugleich um dem aposto-
lischen Stuhl (apostolatui Tuo) seinen Gehorsam zu bezeu-
gen, sich an ihn gewandt, und bitte ihn, zur Belehrung jener
durch eine apostolische Antwort, um sein Urtheil über den
Lehrbegriff des Faustus. Auch wünschten, fügt Possessor
hinzu, die Magistri Militum Vilatianus und Justinianus
(der nachherige Kaiser) ein Rescript des Hormisdas über
diese Angelegenheit.

Die Antwort des Hormisdas erfolgte sehr bald. Sie
ist unterzeichnet Idibus Augusti d. h. vom 13ten August eben
dieses Jahrs. Wir finden sie in der bibl. PP. S. 586 ff.,
bei'm Mansi a. a. O. S. 498 ff. und im Auszuge in der
Appendix S. 150 f. Ihre Aechtheit ist keinem Zweifel un-
terworfen. Interessant wird sie vorzüglich durch die an-
schauliche Characteristik der scythischen Abgeordneten, über
deren Umtriebe und revolutionäres Betragen Hormisdas die
bittersten Klagen führt. Ein ganzes Jahr hindurch, schreibt
er, habe er erduldet die Arglist und das unter dem Vor-
wande der Religion ihrem Privathasse dienende Gift ei-
niger Scythen, welche dem Scheine nach, aber nicht in der
That, dem Bekenntnisse, aber nicht der Ausübung nach,

Mönche wären, und habe sich bemühet sie zu bessern, und sie auf die Ermahnung des Apostels (2 Tim. 2.) aufmerksam gemacht: Noli verbis contendere, ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium. — Aber seine Bemühungen seyen fruchtlos gewesen, sie liebten nur den Streit über die Religion, und vernachlässigten die Vorschriften derselben. Numquam apud eos, fährt er zur weitern Characterisirung dieser stolzen Orthodoxiehelden fort, caritas novo commendata praecepto, numquam pax dominico relicta discessu; una pertinacis cura propositi, rationi velle imperare, non credere; contemtores auctoritatum veterum, novarum cupidi quaestionum; solam putantes scientiae rectam viam, qualibet conceptam facilitate sententiam. Eo usque tumoris elati, ut ad arbitrium suum utriusque orbis putent inclinandum esse iudicium; nec in numero fidelium deputantes sequaces traditionis paternae, si suae viderint cedere nolle sententiae; docti crimina serere, obtrectationum venena componere, integrum ecclesiae corpus odisse (dieß bezieht sich auf die Semipelagianer, welche, weil sie von der catholischen Kirche nicht getrennt waren, einen integrirenden Theil derselben ausmachten); seditiones instruere, invidiam concitare, et pro obedientia, quae in coenobiis principatum regularis obtinet disciplinae, obstinationem pertinacis amare superbiae. Non illos potuimus monitis, non mansuetudine, non auctoritate comprimere. Wie gefährliche Leute sie für die öffentliche Ruhe waren, und wie sehr die Ruhe zu Rom durch sie gefährdet worden war, sieht man aus Folgendem. In publicum usque prodiere conventum, ad concussionem quietis circa regum etiam statuas inclamantes; et nisi fidelis populi constantia restitisset, per diabolicae semina nefanda zizaniae apud illos dissensionem et discordiam commovissent, per quos adiutorio Dei de religione eorum est pulsa dissensio. — Hormisdas setzt hinzu, daß er dies dem Possessor deshalb anzeige, damit sie nicht, wenn sie sich vielleicht nach Constantinopel begäben, diejenigen, welche nicht wüßten, wie sie sich zu Rom betragen hätten, hintergingen.

Auf die vom Possessor dem Hormisdas vorgelegte Frage, den Lehrbegriff des Faustus betreffend, läßt sich

über Hormisdas gar nicht ein. Er bemerkt blos, mit Anspielung auf das Decret des Gelasius, daß Faustus nicht angenommen werde, nämlich von der römischen Kirche, und daß Niemand, den die Prüfung des catholischen Glaubens unter die Väter nicht aufnehme, in der Kirchen-Disciplin Zweifel erregen, oder den Glauben beeinträchtigen könne. Die Väter hätten festgesetzt, was die Gläubigen anzunehmen hätten. Jede Erklärung oder Predigt oder erbauliche Betrachtung, welche mit dem rechten Glauben und der reinen Lehre übereinstimme, werde angenommen, diejenige aber, welche damit nicht übereinstimme, werde verworfen. Uebrigens dürfe man nach dem Ausspruche des Apostels Alles prüfen, aber nur das Gute behalten. Die Lesung vieler Schriften biete oft dasjenige dar, wodurch die Gegner selbst widerlegt werden könnten. Es schade nicht, auch ein weltliches, wenn nur nicht unvernünftiges Gespräch zu führen (Non abs re est, et si mundanum, non tamen a ratione discretum miscere sermonem). Ueber dasjenige aber, was über die von der Kirche festgesetzten Grenzen hinausgehe, sollte kein Streit erregt werden, da der christliche Glaube durch die canonischen Bücher, die Synodalvorschriften und die zur Regel dienenden Bestimmungen der Väter, als durch eine beständige, unerschütterliche Grenze festgesetzt sey. Das, was die römische, das heiße catholische Kirche vom freien Willen und der Gnade Gottes annehme und behaupte, lasse sich aus den Büchern des Augustinus, vorzüglich denen, welche er an Hilarius und Prosper geschrieben habe, womit also die Bücher de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae bezeichnet werden, ersehen; es würden indessen einige Capitel im Archiv (in scriniis ecclesiasticis) aufbewahrt, welche er dem Possessor, wenn sie ihm fehlten und er sie nothwendig halte, zu übersenden bereit sey, obgleich derjenige, welcher die Aussprüche des Apostels erwäge, deutlich einsehe, was er anzunehmen habe. — Die hier erwähnten capitula hat man oft für diejenigen gehalten, welche dem Briefe des Caelestinus an die gallischen Bischöfe angehängt sind, und von welchen bereits die Rede gewesen ist. Sie können aber auch diejenigen seyn, von welchen in der Folge

bei Erwähnung der Synode zu Orange noch die Rede seyn wird.

Diese dem Possessor vom Hormisdas ertheilte Antwort ward sehr verbreitet und blieb auch den scythischen Mönchen zu Constantinopel nicht unbekannt. Sie fanden dieselbe so wenig angemessen und so sehr für sie verletzend, daß Marentius sie einer scharfen Critik unterwarf, wobei er sich aus Respect gegen den römischen Bischof des Kunstgriffs bediente, daß er ihre Aechtheit in Zweifel zog. Man findet diese Critik in der bibl. PP. IV. S. 588 ff. und in einem kurzen Auszuge in der Appendix S. 151.

Es hieß in dieser Wiederlegung der gegen die scythischen Abgeordneten vorgebrachten Beschuldigungen: „Es ist nicht leicht zu glauben, daß der Brief von demjenigen sey, dessen Titel er führt, vorzüglich da in ihm nichts Vernünftiges und Consequentes gesagt ist, sondern er ganz angefüllt ist mit Vorwürfen und eitlen Verläumdungen, welche hervorzugehen scheinen aus einem alten Groll eines feindlichen Gemüths." Marentius erkärte aber den Verfasser, es möchte Hormisdas oder ein Anderer seyn, geradezu für einen Ketzer. Demnächst vertheidigt er die Orthodoxie der Lehre der scythischen Mönche von der Person Christi, für welche sie allein die Reise zu dem römischen Bischofe unternommen hätten, so wie das Betragen derselben zu Rom. Dann kommt er auf die Schriften des Faustus, und bemerkt, daß die angebliche Erklärung des Hormisdas über dieselben ungenügend sey, indem es ja nicht darauf ankomme, ob man sie lesen dürfe, sondern ob etwas Ketzerisches in ihnen enthalten sey. Letzteres würde eine Vergleichung mit Augustin's Schriften, welche die römische Kirche als orthodox anerkenne, am leichtesten ergeben. Diese Vergleichung wird nun vom Marentius angestellt, und das Abweichende in der Lehre des Augustinus über den freien Willen und die Gnade von der des Faustus hervorgehoben, wobei indessen den Aussprüchen des letztern mit Unrecht ein völlig pelagianischer Sinn beigelegt wird. Für die Critik der Bücher des Faustus vom freien Willen und der Gnade ist es nicht unwichtig, daß aus den vom Marentius mitgetheilten Excerpten aus denselben her-

vorgeht, daß sie nicht ganz vollständig auf unsere Zeit gekommen sind. Indessen ist das Mitgetheilte, in so ferne wir es jetzt in jenen Büchern nicht mehr finden, nicht von der Art, daß unsere Kenntniß von dem Lehrbegriffe des Faustus dadurch erweitert würde. Richtig ist es aber allerdings, worauf, so viel ich weiß, Maxentius zuerst aufmerksam machte, daß dem Faustus die zuvorkommende Gnade blos die äußere Gnade, die Predigt des Evangelii sey. Wollte man die Gnade hierauf beschränken, bemerkt Maxentius, so sey Christus nicht ein salvator, sondern nur ein praedicator zu nennen. — Uebrigens fand er in den Worten des Hormisdas: Proficiemus inter adversantes propriis bonis, si erroribus non involvamur alienis, gleichfalls mit Unrecht, da das propriis hier ja nur den alienis, ohne auf die Quelle, aus welcher es erhalten wird, Rücksicht zu nehmen, entgegengesetzt wird, einen pelagianischen Sinn, und hielt den Possessor für einen der vornehmsten Vertheidiger des Faustus.

Die scythischen Mönche ließen es indessen bei dieser Vertheidigung nicht bewenden. Sie wandten sich von Constantinopel aus noch einmal an die in Sardinien sich aufhaltenden africanischen Bischöfe, und übersandten ihnen die beiden oft genannten Bücher des Faustus. Diese widerlegte Fulgentius kurz vor seiner Rückkehr aus dem Exil in sieben Büchern, welche aber, wie schon bemerkt ist, auf unsere Zeit nicht gekommen sind. Vita Fulgentii c. 28. Da die Rückkehr aus dem Exil sogleich nach dem am 28sten Mai 523 erfolgten Tode des Trasamundus erfolgte, so läßt sich daraus die Zeit der Abfassung jener Bücher abnehmen.

Nach der Rückkehr schrieb Fulgentius noch drei Bücher de veritate praedestinationis et gratiae Dei. Vita Fulg. c. 29. Diese drei Bücher sind noch vorhanden, und zuerst herausgegeben von Sirmond. Lutetiae. 1612. — Auf beide Werke wird in der nachhin noch zu erwähnenden, sogenannten epistola synodica Rücksicht genommen, welche von den noch länger im Exil gebliebenen africanischen Bischöfen erlassen ward, und welche man häufig auch für ein Werk des Fulgentius, obgleich im Widerspruch mit der Ueberschrift,

welche den Namen des Fulgentius gar nicht nennt, und mit der lobenden Art, wie von Fulgentii Schriften daselbst geredet wird, gehalten hat.

Was die Bücher des Fulgentius de veritate praedestinationis et gratiae betrifft, so kann man sie als eine Ergänzung des Buchs de incarnatione et gratia betrachten. Sie sind gerichtet an den Presbyter Johannes und den Diaconus Venerius. Ersterer war ohne Zweifel identisch mit dem Marentius, an welchen so wie an den Venerius auch die epistola synodica gerichtet ist.

„Ich bin darüber betrübt worden," heißt es sogleich im Anfange des ersten Buchs, „daß einige Brüder von uns unter christlichem Namen sich bemühen, dem catholischen Glauben zu widerstreben, indem sie nämlich die Geschenke der Gnade Gottes auf die Kraft oder das Verdienst des menschlichen Willens übertragen, gleichsam als wenn ohne die Hülfe Gottes unser Bestreben vermöge, dem göttlichen Gesetze zu gehorchen, und nur das Gott angehöre, daß er uns das zu Thuende vorschreibe, er selbst aber nicht wirke, was er vorschreibt, und wenn der Herr etwas Gutes dem Menschen beilegt, er es nicht zu schenken, sondern wiederzugeben scheine." Es folgt hier nun eine weitere Auseinandersetzung der semipelagianischen Lehre. Die Prädestination der Kinder soll auf einem Vorherwissen ihrer künftigen Handlungen beruhen, die göttliche Gnade soll Niemanden zuvorkommen, sondern die Belohnung und Bestrafung von der Bewegung des eignen Willens abhangen. Diejenigen Kinder werden nach der ungereimten Meinung Einiger getauft, von denen Gott vorhersieht, daß sie nach der Taufe gut handeln werden, diejenigen aber gehen ohne Taufe durch den Tod zur Strafe über, deren schlechte Handlungen, die sie bei längerem Leben würden begangen haben, Gott vorhersah, und auch hierin soll sich nach ihrer Annahme die göttliche Güte zeigen. Fulgentius entwickelt dagegen auf auf die schon angegebene Weise die augustinische Lehre, welche daher nicht wiederholt zu werden braucht, und sucht sie zu vertheidigen. Bemerkenswerth dürfte es nur seyn, daß er den geistigen Tod, welcher durch die Uebertretung des

ersten Menschen entstand, mortem criminis, den leiblichen Tod aber mortem ultionis nennt. I. S. 21. (nach der Sirmond'schen Ausgabe). Es findet dies in einer nicht ganz augustinischen Ansicht seine Erklärung. Mors criminis war dem Fulgentius eine unmittelbare Folge der Sünde selbst, mors ultionis entstand aber, weil die Strafe des leiblichen Todes auf die Uebertretung des göttlichen Gesetzes gesetzt war. Der Tod der Rache war ihm eine positive Strafe, dagegen der Tod des Verbrechens eine natürliche Folge der Sünde. Nach dem Augustinus war dagegen sowohl der geistige als der leibliche Tod eine positive Strafe der Vergehung des ersten Menschen. — Für Erbsünde kommt bei'm Fulgentius I. S. 24. auch der Ausdruck macula parentalis vor. Aecht augustinisch heißt es aber S. 31.: Eis, quos Dominus regni sui facit haeredes, gratis bonam voluntatem praeparat, gratis donat; quibus etiam perseverantiam subministrat. Gratis quippe praeparavit misericorditer tribuenda merita munerum, quibus iuste retribuat munera meritorum. Eben daselbst stellt er Esau und Jacob als ein Vorbild zweier Völker vor, von denen das eine zum Heil gebracht, das andere verdammt werden sollte, und fährt so fort: In uno merita sunt damnationis inventa, alteri vero merita glorificationis gratuita sunt iustificatione collata. — Auch über das Vorherwissen Gottes äußert er sich im augustinischen Sinne. Alles was Gott vorherweiß, muß geschehen, das Vorherwissen Gottes kann von dem wirklichen Erfolge nicht getrennt gedacht werden. Ungereimt ist es daher, die göttliche Vorherbestimmung durch ein Vorherwissen von Dingen, welche nicht erfolgt sind, bedingt seyn zu lassen. So heißt es S. 34 ff.: „Gott wußte auch bei den Gefäßen des Zorns jene Werke menschlicher Bosheit vorher, welche in der Wirklichkeit ohne Zweifel erfolgen würden. Wie man also nach dem rechten Glauben und in die Augen fallender Wahrheit, in Rücksicht des Kleinen, welcher ohne die Wohlthat der zweiten Geburt diesem Leben entzogen wird, bekennen muß, daß der Herr den künftigen Tod des Kleinen, welcher in der That erfolgte, vorher gewußt habe; so ist es eine Ungereimt-

heit zu sagen, daß der Herr die künftigen Sünden des Kleinen vorhergewußt habe, welche nicht erfolgen sollten. Der Herr, der Schöpfer aller Dinge, hätte das in Zukunft zu Geschehende nicht vorhergewußt, wenn es nicht wirklich geschehen sollte. Denn wir wissen, daß das Vorherwissen Gottes so wahr und unveränderlich ist, daß dasjenige, was er als zukünftig vorherweiß, in der That geschehen wird, und er nicht etwas als künftig geschehend vorherweiß, was nicht nach seinem Vorhersehen geschieht. Das blos Zukünftige nimmt nur die Veränderlichkeit des Geschöpfs in sich auf, diese kann die Unveränderlichkeit des Schöpfers keinesweges treffen. Deshalb ist für Gott nichts vergangen oder zukünftig. Ihm ist alles, was er als künftig geschehend vorherweiß, so gegenwärtig, daß es ihm, nachdem es geschehen ist, nicht etwas Vergangenes seyn kann, weil er auf eben die Art, wie er das Vergangene weiß, auch das Zukünftige weiß. Denn alles, was in der Zeit sich verändert und vorübergeht, besteht in seiner Kenntniß ohne Uebergang und Wandel der Zeit u. s. w. Und wie konnte bei demjenigen, bei welchem kein sündigendes Alter vorhergekannt ist, die Uebertretung eines Alters, welches nicht erfolgen sollte, vorhergekannt werden, da das Alter des (durch die Taufe) wiedergebornen Kleinen ohne die Handlung einer Sünde (sine actu peccati) allerdings seyn kann, die Handlung einer menschlichen Sünde aber ohne irgend ein Alter nicht Statt finden kann? Denn ohne Ungereimtheit kann man sagen, daß die theils guten theils bösen Werke eines künftigen Alters vorhergekannt sind, mit Ungereimtheit aber nur wird das Vorherwissen irgend eines menschlichen Werks in einem Alter behauptet, in welchem der Mensch selbst nicht mehr gelebt haben soll." Auch bemerkt Fulgentius, daß, wenn man ein Vorherwissen Gottes von Dingen annähme, welche nie gegenwärtig geworden, man zugeben müsse, daß in dem Vorherwissen Gottes etwas Falsches enthalten sey. — Uebrigens schien Fulgentius auf den geringern Grad von Verdammung, welchen Augustinus bei den vor der Taufe verstorbenen Kindern annahm, kein sonderliches Gewicht zu legen. Mit Bezug auf das kurz vor dem Empfange der

Taufe hingeschiedene Kind sagt Fulgentius I. S. 47.: „Kann man sagen, daß auch für dieses von Gott sey gesorgt worden, so daß man dafür halten soll, daß demjenigen, der als ein künftiger Gottloser vorher erkannt ward, durch die Wohlthat eines zu beklagenden Todes geholfen sey? Wer möchte dies sagen und wer möchte nicht sehn, daß ein solches Hinscheiden das sterbende Kind nicht der Verdammung, sondern dem Heile entrissen hat? Ihm ist ja nicht die gemilderte Verdammung (levigata damnatio), sondern die Erlösung verweigert; und es ist nicht dadurch für ihn gesorgt, daß er weniger Pein leidet (ut minus torqueretur), sondern er ist dahin gerissen, damit er nicht befreit werde." Doch dachte er auch darin augustinisch, daß er bei den vor der Taufe gestorbenen Erwachsenen, die also durch eigne Sünden die angeborne Schuld vermehrt haben, eine härtere Strafe der Verdammung Statt finden ließ. Denn es heißt I. 53 f. mit Berücksichtigung der von Semipelagianern aufgestellten Meinung, daß es sich mit den Kindern anders als mit den Erwachsenen verhalte: „Die Sache der Größern und Kleinern, welche ohne Taufe den Lauf des gegenwärtigen Lebens im Unglauben vollenden, ist, so weit es die Gemeinschaft der Erbsünde angeht, dieselbe, und aus dieser werden beide in's ewige Feuer gehen, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln, weil bei ihnen die Gnade des Heilandes die Handschrift nicht getilgt hat, durch welche die Verworfenheit (nequitia) des Betrügers sie sich unterworfen hat. Aber darin ist die Sache der Größern schlechter, weil diese, nachdem sie das Vermögen sich der Vernunft zu bedienen erlangt haben, das Heilmittel der Wiedergeburt (die Taufe) verwerfen oder vernachlässigen, ohne welches sie nicht allein das Reich nicht erlangen, sondern auch härteren Strafen unterliegen werden. Denn solche, welche verachten die Güte Gottes nach ihrer Härte und ihrem unbußfertigen Herzen, erwerben sich den Zorn an dem Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes, welcher geben wird einem Jeden nach seinen Werken, so daß sie nicht allein für die Erbsünde im ewigen Feuer brennen, in welchem auch die ohne Taufe sterbenden Kinder, die nichts Gutes oder

Böses gethan haben, brennen werden, sondern auch für ihren bösen Willen um so härtere Qual leiden, je mehr sie eigenes Unrecht hinzufügen. Durch jene Erbsünde nämlich umfaßt der ewige Tod beide; diesen aber wird nach der Bosheit ihrer Gesinnungen und Handlungen die Strafe vermehrt. Denn schlechter ist es, die Wohlthat der Erlösung wegen eines gottlosen Willens nicht suchen, als zu derselben wegen der Hindernisse eines noch ganz zarten Alters nicht gelangen können; und schwerer trägt die Last derjenige, welcher zu der Last, welche er von den ersten Eltern genommen hat, die eigne hinzufügt, als derjenige, welcher nur die fremde trägt."

In dem zweiten Buche wird wiederum das Verhältniß des freien Willens zur göttlichen Gnade auf augustinische Weise dargestellt, und ersterer freilich den Worten nach angenommen, der Sache und der Consequenz des Systems nach aber geläugnet. „Die Barmherzigkeit" heißt es S. 97. (Cap. 13.) „kommt dem freien Willen des Menschen zuvor, indem sie allein in dem noch nicht gut Wollenden den Anfang eines guten Willens wirkt; sie folgt nach (subsequitur), indem sie dem gut Wollenden die Hülfe darreicht, daß er durch gutes Wirken (bene operando) zu der Wirkung des guten Willens gelangt. Die zuvorkommende Barmherzigkeit also bereitet sich allein den mit ihr in der Folge wirkenden Willen (cooperaturam sibi voluntatem) des Menschen; die nachfolgende aber hilft dem schon jetzt mit ihr wirkenden Willen (cooperantem sibi voluntatem)." Und S. 100.: „Es folge also nach der demüthige Wille des Menschen der vorangehenden, und begleite die nachfolgende Barmherzigkeit des Erlösers (subsequatur igitur humilis voluntas hominis praecedentem, et comitetur subsequentem misericordiam redemtoris)." Fulgentius beruft sich hiebei auf die Auctorität der Kirchenväter, welchen er Inspiration beilegt. S. 109. „Welche durch das Geschenk der göttlichen Gnade so sind erleuchtet worden, daß sie zuversichtlich behaupteten, daß in dem Willen des Menschen kein guter Gedanke entstehe, der nicht durch die Wohlthat der zuvorkommenden Gnade eingegossen wird, daß nichts sich vervollkomm-

ne, was nicht durch die Hülfe der nachfolgenden Gnade gekräftigt wird (roboratur), daß nichts auf eine gute Weise vollendet werde, was nicht unter der Einwirkung und Unterstützung eben dieser Gnade sein Ziel erreicht." Namentlich erwähnt er des Augustinus, und ermuntert jeden, welchem sein ewiges Heil am Herzen liege, zur Lesung seiner Schriften. Auch tadelt er ein Gleichniß, dessen sich einige die Gnade Gottes verkennende, also semipelagianisch gesinnte Geistliche bedient hatten, welche die Gnade Gottes mit einer Anleihe verglichen, wofür der Anleihende ein Pfand bekomme, welches er aufbewahren müsse, um das Schuldige wieder zu erhalten. „Aber wer dieses Gleichniß," sagt er S. 111 f., „auf Gott überträgt, der sucht ohne Zweifel entweder Andere zu täuschen, oder er wird getäuscht. Denn unser Gott sagt in einer Gleichnißrede, daß das Himmelreich gleich sey einem menschlichen Hausvater, welcher bei seiner Abreise seinen Dienern Geld, welches sie durch angemessenen Umsatz (congrua negotiatione) vermehren sollten, anvertraut hat. Gleichwohl zeigt er hier, daß er Geld gegeben, ohne daß er ein Pfand empfangen habe. Ja der heilige Paulus, welcher denjenigen in sich redend trug, von welchem er wußte, daß uns Geld gegeben sey, bezeugt, daß auch von ihm die Gnade des Pfandes verliehen sey. Denn er sagt (2 Cor. 5, 4. 5.): Qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita. Qui autem efficit in hoc ipsum, Deus, qui dedit nobis pignus spiritus. Auch in dem Briefe an die Epheser (1, 13. 14.) gedenkt er dieses Pfandes mit den Worten: Signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae. Damit wir also bei der Bewahrung und Vervielfältigung des Geldes unsers Gottes nicht träge wären, sondern vorsichtig, sind wir mit dem geistigen Pfande ausgerüstet worden. Dieses Pfand hat ohne Zweifel jener Sclave nicht gehabt, welcher das empfangene Geld des Herrn zu vervielfältigen versäumt hat. Gott verleiht also wem er will sein Geld und das Pfand. Uebrigens haben auch wir ihm nichts gegeben, wofür wir ein Pfand empfangen könnten. Denn wer hat ihm

zuvor gegeben, damit ihm sollte wieder vergolten werden? Und wir haben ihm eben so wenig ein Pfand gegeben. Wir haben also sowohl das Pfand als auch das Geld durch seine Verleihung. So lange dies Pfand uns beschützt, verlieren wir nicht was wir haben; sondern wir werden durch dasselbe anhaltend (iugiter) unterstützt, daß wir das Geld, welches wir empfangen haben, durch einen angemessenen Umsatz vermehren können." Auch sucht Fulgentius hier die Erklärung der paulinischen Worte: ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat, nach welcher sie fragweise genommen wurden, zu widerlegen, und zeigt, daß sie einen Schluß enthalten, auch nicht als Einwurf genommen werden dürfen. Noch andere unrichtige Erklärungen paulinischer Aussprüche weiset Fulgentius zurück. So die Erklärung der genannten Geistlichen, welche die vasa misericordiae auf sich als die höhern Würdenträger unter den Weltgeistlichen (qui ecclesiasticae sive saecularis militiae habent in hoc saeculo dignitatem), die vasa contumeliae aber auf die niedern Geistlichen (clericos), die Mönche und jedwede Laien bezogen. Fulgentius zeigt dagegen, daß die Güte Gottes in etwas Größerem bestehe, nämlich in der illuminatio cordis, das heißt in Glauben, in Hoffnung und Liebe. S. 116. Für illuminatio cordis, welche er hier im weitern Sinne für das ganze Bekehrungswerk nahm, gebraucht er gleich darauf den Ausdruck donum regenerationis. S. 117.

Im dritten Buche kommt Fulgentius auf die unbedingte Prädestination zurück, zeigt, daß diese sich sowohl auf die Gnade des guten Lebens, als auch auf die Gnade des ewigen Lebens, nach der Regel des wahren Glaubens, beziehe, und beweist die Wahrheit der Vorherbestimmung aus der Unveränderlichkeit Gottes. — Uebrigens ist in der angeführten sirmond'schen Ausgabe dieser Bücher das dritte Buch noch unvollständig; vollständig gab es zuerst heraus, mit den Werken des Ferrandus, Chifletius. Divione. 1649. 4.

Noch muß hier bemerkt werden, daß es noch ein anderes, von dem eben angeführten verschiedenes Werk de praedestinatione et gratia giebt, welches man gleichfalls dem Fulgentius, auch wohl dem Augustinus beigelegt hat. Man findet

es abgedruckt in der Appendix S. 49 ff. — Daß es aber dem einen so wenig, als dem andern angehören könne, lehrt eine aufmerksame Lesung desselben. Nicht dem Augustinus. Schon die Aeußerung im 16ten Capitel, daß auch einige Menschen, welche nicht der Erbsünde unterworfen, von Gott hätten verdammt werden können, widerstreitet sowohl dem Geiste des augustinischen Systems, als auch ausdrücklichen Aeußerungen des berühmten Kirchenvaters. Man sehe c. Iul. III. 18. Bei der Aengstlichkeit, mit welcher ihm Fulgentius im Allgemeinen folgt, läßt sich aber auch eine solche Behauptung eben so wenig bei diesem voraussetzen. Ueberdem finden sich sogar manche semipelagianische Behauptungen, wenn es z. B. im 11ten Capitel heißt, daß Gott das Rufen, dem Menschen aber das Oeffnen des Mundes angehöre u. s. w. Gleichwohl möchte ich den Verfasser der Schrift nicht mit dem Namen eines suspectus oder suspectae fidei auctor mit den Benedictinern belegen. Vielmehr scheint mir aus dem Tone der Schrift, welche gegen Irrlehrer gerichtet ist und im Ganzen augustinische Meinungen darlegt, hervorzugehen, daß ihr Verfasser gerne augustinisch-orthodox seyn wollte, sich aber aus Mangel an dialectischer Gewandtheit, gedrängt durch die Einwürfe der Gegner, nicht immer innerhalb der Grenzen des augustinischen Systems zu halten vermochte.

Die im Exil noch etwas länger als Fulgentius zurückgebliebenen Bischöfe erließen nun, nachdem jener die drei Bücher de veritate praedestinationis et gratiae verfaßt hatte, noch im Jahr 523 das Antwortschreiben an die scythischen Mönche, welches unter dem Titel epistola synodica in der Appendix S. 152 ff. und bei'm Mansi VIII. S. 591 ff. sich findet. Der Name synodica hat die Veranlassung gegeben, ein besonderes Concilium der africanischen Bischöfe vorauszusetzen. Von einem solchen Concil finden sich indessen keine Spuren. Die Bischöfe, unter deren Namen der Brief der Ueberschrift zufolge erlassen ist, sind: Datianus, Fortunatus, Boethius, Victor Scholasticus, Orontius, Vindicianus, Victor, Januarius, Victorianus, Photinus, Quodvultdeus. Sie äußern ihre Freude über die richtige Denkart der scythi-

schen Mönche in der Lehre von der Gnade. Doch setzen sie sogleich hinzu, daß selbst die richtige Erkenntniß der Gnade ein Werk der göttlichen Gnade sey. Ipsa gratia nullatenus agnoscitur, nisi detur: quae quamdiu non est in homine, tamdiu necesse est ut ei aut sermone repugnet aut opere. Demnächst wird das Verhältniß des freien Willens zur göttlichen Gnade auseinander gesetzt. Ante largitatem gratiae est in homine quidem liberum arbitrium, sed non bonum, quia non illuminatum. Proinde, nisi gratia detur, bonum ipsum arbitrium non habetur. Es wird dann (Cap. 5.) der freie Wille des Menschen mit dem Auge des Körpers verglichen. Was das Licht ist für das Auge, das ist die Gnade für den Willen des Menschen. So wie das Auge des Lichts bedarf, um selbst das Licht wahrzunehmen, so kann dem freien Willen des Menschen keine Erkenntniß der Wahrheit helfen, wenn ihm nicht die geistige Eingießung der Gnade selbst zu Theil wird. Es werden darauf die einzelnen Momente des Schreibens der scythischen Mönche durchgegangen. Die von ihnen in demselben vorgetragenen verschiedenen Meinungen über Esau und Jacob könnten, wie hier bemerkt wird, auf catholische Weise so mit einander vereinigt werden, daß in jenen beiden Brüdern die Bezeichnung zweier Völker angenommen, zugleich aber auch bei der Unterscheidung derselben auf der einen Seite die freiwillige Güte, auf der andern die gerechte Strenge Gottes anerkannt werde. Cap. 6 f. Auch ihre Behauptung, daß durch die Barmherzigkeit Gottes allein der Mensch selig werde, lasse sich mit der der Gegner, daß nur derjenige, welcher mit eigenem Willen gelaufen sey und sich angestrengt habe, selig werden könne, vereinigen, wenn die rechte Ordnung der göttlichen Barmherzigkeit und des menschlichen Willens beobachtet werde, so daß jene zuvorkomme, dieser folge, daß die Barmherzigkeit Gottes allein den Anfang der Seligkeit verleihe, welchem darauf der Wille des Menschen als mitwirkend zu seiner Seligkeit folge, daß die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes den Lauf des menschlichen Willens lenke, und der gehorchende menschliche Wille, indem dieselbe Barmherzigkeit nachfolge, mit aller Anstrengung

nach dem Kampfpreis laufe[37]). Cap. 10. Uebrigens trifft man in diesem Schreiben, wie sich leicht erwarten läßt, Wiederholungen dessen, was Fulgentius in jenen drei Büchern ausführlich entwickelt hatte. In der Stelle 1 Tim. 2, 4. Omnes vult salvos fieri wird jene augustinische Erklärung (de corr. et grat. 14.) angenommen, nach welcher unter omnes die praedestinati verstanden werden, qui propterea omnes dicuntur, quia in utroque sexu ex omni hominum genere, gradu, aetate et conditione salvantur. Cap. 14. — Die Frage über die Entstehung der menschlichen Seele wird nur berührt, und mit augustinischer, auch vom Fulgentius anerkannter, Umsicht darüber bemerkt: „Die Frage wegen der Seelen sollen wir entweder mit Stillschweigen übergehen, oder ohne Streit behandeln, weil, sie mögen durch Fortpflanzung entstehen, oder den einzelnen Körpern neu gegeben werden, mit Vorsicht untersucht werden soll, da die heilige Schrift nichts deutlich darüber ausspricht, vorzüglich da es ohne Nachtheil des Glaubens von den Gläubigen nicht gewußt werden kann. Das ist besonders zu bemerken und zu wissen, daß die Seelen der Kinder, welche geboren werden, von dem Zusammenhange der Erbsünde umstrickt sind, und daß allen das Sacrament der heiligen Taufe nothwendig ist, wodurch das Band der Erbsünde zerrissen, und die in dem ersten Menschen verlorne Annahme an Kindes Statt durch den zweiten Menschen wiederhergestellt wird.“ Cap. 16. — Uebrigens werden die scythischen Mönche auch hier zur Liebe gegen anders Denkende ermahnt, und aufgefordert, letztern die Schriften des Augustinus de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae zur Lectüre zu übergeben. Faustus wird hier (Cap. 18.) in Beziehung auf die vom Fulgentius verfaßte Widerlegung seiner Schrift namentlich erwähnt, und seine Lehrsätze commenta, veritati contraria, catholicae fidei penitus inimica genannt.

---

37) Secundum intentionem currat ad bravium. Dies ist gesagt mit Anspielung auf die bekannten paulinischen Stellen 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 14. Bravium ist das griechische βραβεῖον, der Kampfpreis. Auch bei'm Irenäus adv. haer. III. 18, 2. finden wir bravium victoriae.

Zwanzigstes Capitel.

Sieg, welchen der Augustinismus auch für Gallien auf der zweiten Synode zu Orange 529. durch die förmliche Verdammung des Semipelagianismus erhält. Synode zu Valence. Bestätigung der Synodalschlüsse durch den römischen Bischof Bonifacius II.

Ungeachtet dieser Anstrengungen von Seiten scythischer Mönche und africanischer Bischöfe, und der schon früher gedachten Widerlegungen des Semipelagianismus durch occidentalische Schriftsteller, hatte Fausti gepriesenes Werk zu viel Beifall gefunden, semipelagianische Denkart hatte sich zu sehr der Köpfe bemächtigt, stand auch in zu genauem Zusammenhange mit der sittlichen Ansicht von der menschlichen Natur, als daß sie so leicht ausgerottet werden konnte. Vorzüglich war in Gallien, dem eigentlichen Vaterlande des Semipelagianismus, die Zahl seiner Anhänger sehr groß. Es fanden sich daher die zur Einweihung der von dem Präfecten und Patricier Liberius erbaueten Kirche zu Orange (Arausio) versammelten Bischöfe, an deren Spitze Cäsarius von Arles stand, veranlaßt, wegen Einiger, welche, nach den eignen Worten der Väter, de gratia et libero arbitrio per simplicitatem minus caute, et non secundum fidei catholicae regulam sentire volebant, mit Genehmigung und auf Erinnern des apostolischen Stuhls (secundum auctoritatem et admonitionem sedis Apostolicae) einige Capitula, welche ihnen von dort zugesandt und von ältern Vätern aus der heiligen Schrift über diesen Gegenstand zusammengetragen waren, zur Belehrung der Irrigdenkenden unter dem 4ten Juli 529. Allen zur Annahme vorzulegen, und durch eigne Unterschriften zu bestätigen. Die Urkunde selbst finden wir unter der Aufschrift Concilium Arausicanum II. in der Appendix S. 157 ff., und zugleich mit den Bemerkungen des Labbe, Sirmond, Binius bei'm Mansi VIII. S. 711 ff. Die Synode ward gehalten unter dem Consulat des jüngern Decius, als

Felix IV. römischer Papst und der erwähnte Cäsarius Metropolit von Gallien war.

Die Zahl der capitula beträgt 25. Sie enthalten Sätze, welche aus Augustin's und Prosper's Schriften, wenn auch nicht immer wörtlich, doch der Sache nach, entlehnt sind, wie die Nachweisungen des Binius lehren. Die acht ersten, welche nur die Form der Canonen haben, obgleich auch ihnen die sonst gewöhnlichen Anathemata nicht beigefügt sind, lauten nach einer wörtlichen Uebersetzung folgendermaßen.

1. Wenn Jemand behauptet, daß durch die Schuld der Uebertretung Adam's nicht der ganze Mensch, das heißt dem Körper und der Seele nach, verschlechtert worden ist, sondern glaubt, daß, indem die Freiheit der Seele unverletzt fortdauert, nur der Körper dem Verderben unterworfen sey, der widerstreitet der Schrift, welche sagt: Anima quae peccaverit ipsa morietur; und: Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis eius cui obedietis? und: a quo quis superatur, eius et servus addicitur.

2. Wenn Jemand behauptet, daß allein dem Adam seine Uebertretung, und nicht auch dessen Nachkommen geschadet habe, oder wenigstens, daß nur der Tod des Körpers, welcher die Strafe der Sünde ist, nicht aber auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist, durch einen Menschen auf das ganze menschliche Geschlecht übergegangen sey, der giebt Gott Ungerechtigkeit Schuld, indem er dem Apostel widerspricht, welcher sagt: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors u. s. w.

3. Wenn Jemand sagt, daß die Gnade Gottes auf die Anrufung des Menschen ertheilt werden könne, nicht aber, daß die Gnade selbst es hervorbringe, daß er von uns angerufen werde, der widerspricht dem Propheten Esaias, oder dem Apostel, welcher dasselbe sagt: Inventus sum a non quaerentibus me: palam apparui his, qui me non interrogabant.

4. Wenn Jemand behauptet, daß Gott unsern Willen erwarte, damit wir von der Sünde gereinigt werden, nicht aber bekennt, daß es durch die Eingießung und Einwir-

kung des heiligen Geistes auf uns geschehe, daß **wir** auch gereinigt seyn wollen, der widersteht selbst dem **heiligen** Geist, welcher durch Salomo sagt: **Praeparatur voluntas a Domino**; und dem Apostel, welcher heilsam verkündigt: **Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.**

5. Wenn Jemand sagt, daß, wie die Vermehrung, so auch der Anfang des Glaubens, und selbst der Affect des Gläubigseyns (affectus credulitatis), nach welchem wir an denjenigen glauben, welcher den Gottlosen gerecht macht, und zu der (neuen) Geburt der heiligen Taufe gelangen, nicht durch das Geschenk der Gnade, das heißt durch Eingebung des heiligen Geistes, welcher unsern Willen bessert, so daß er von der Ungläubigkeit zum Glauben, von der Gottlosigkeit zur Frömmigkeit übergeht, sondern von Natur in uns sey, der zeigt sich als einen Gegner der apostolischen Lehrsätze, indem der heilige Paulus lehrt: **Confidimus, quia qui coepit in nobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Iesu Christi**; und hinwiederum: **Vobis datum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini**; und: **Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.** Diejenigen nämlich, welche sagen, daß der Glaube, nach welchem wir an Gott glauben, natürlich sey, bezeichnen alle diejenigen, welche von der Kirche Christi entfernt sind, gewissermaßen als Gläubige.

6. Wenn Jemand sagt, daß uns, wenn wir ohne die Gnade Gottes glauben, wollen, verlangen, uns bestreben, arbeiten, wachen, uns beeifern, bitten, suchen, anklopfen, die Barmherzigkeit von Gott ertheilt werde, nicht aber bekennt, daß es durch die Eingießung und Eingebung des heiligen Geistes in uns geschehe, daß wir glauben, wollen, oder dies alles gehörig zu thun vermögen, und nur der Demuth und dem Gehorsam des Menschen den Beistand der Gnade hinzufügt, und nicht darin übereinstimmt, daß es ein Geschenk seiner Gnade sey, daß wir gehorsam und demüthig sind, widerspricht dem Apostel, welcher sagt: **Quid habes quod non accepisti?** und **Gratia Dei sum id quod sum.**

7. Wenn Jemand behauptet, daß er durch seine eigne

gute Naturkraft etwas, was zur Seligkeit des künftigen Lebens gehört, gehörig denken, oder erwählen, oder selig werden, das heißt der evangelischen Predigt Beifall geben (consentire) kann ohne Erleuchtung und Eingebung des heiligen Geistes, welcher allen giebt die Lieblichkeit (suavitatem), der Wahrheit Beifall zu geben und an sie zu glauben, der täuscht sich im ketzerischen Geiste, indem er nicht versteht die Stimme Gottes, welcher im Evangelio sagt: Sine me nihil potestis facere; und jenen Ausspruch des Apostels: Non quod idonei sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.

8. Wenn Jemand behauptet, daß Einige aus Barmherzigkeit, Andere aber durch den freien Willen, welcher in allen, welche aus der Uebertretung des ersten Menschen geboren sind, offenbar verderbt ist, zu der Gnade der Taufe gelangen können, von dem ist es erwiesen, daß er vom rechten Glauben entfernt ist. Denn ein solcher sagt, daß der freie Wille Aller durch die Sünde des ersten Menschen (nur) geschwächt sey, oder er meint wenigstens, daß er so verletzt sey, daß gleichwohl Einige ohne die Gnade Gottes das Geheimniß (mysterium) der ewigen Seligkeit durch sich selbst erlangen zu können vermögen. Wie unrichtig dies sey, beweist der Herr selbst, welcher bezeugt, daß nicht Einige, sondern Niemand zu ihm kommen könne, den nicht der Vater gezogen habe; wie er auch zu Petrus sagt: Beatus es Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est; — und der Apostel: Nemo potest dicere Dominum, Iesum, nisi in Spiritu sancto.

In diesen acht Canonen tritt der Gegensatz gegen den Semipelagianismus, obgleich derselbe nicht ausdrücklich bemerkt, noch weniger der Anhänger desselben erwähnt ist, klar genug hervor. Namentlich wird im fünften die Meinung verworfen, nach welcher der Anfang des Glaubens von dem Menschen selbst abhange, und im achten eine Vorstellung des Cassian berücksichtigt, welche schon Prosper contra Collatorem zu widerlegen gesucht hatte. Im vierten Canon läßt sich eine Berücksichtigung von Cassian's Coll. XIII. 12. nicht verkennen, wo es heißt: Exspectat nos u. s. w. Die

genauere Bestimmung des von den Semipelagianern so unbestimmt gelassenen Begriffs der Gnade im fünften, sechsten und siebenten Canon verdient allerdings eine beifällige Erwähnung.

Die übrigen Capitula haben nicht die Form von Canonen, sondern enthalten nur Aussprüche des Augustinus und des Prosper, besonders Sentenzen entlehnt aus der Excerpten-Sammlung des letztern aus Augustin's Schriften.

9. Es gehört zum göttlichen Geschenk, wenn wir sowohl recht denken, als auch unsere Füße von der Falschheit und Ungerechtigkeit zurückhalten. Denn so oft wir das Güte thun, wirkt Gott in uns und mit uns, damit wir wirken.

10. Der Beistand Gottes ist auch von den Wiedergebornen und Heiligen immer anzurufen, damit sie zu einem guten Ziele gelangen, oder im guten Werke ausharren können.

11. Niemand wird dem Herrn mit Recht etwas weihen können, wenn er nicht von ihm empfangen hat, was er weihen könnte, wie gelesen wird: Quae de manu tua accepimus, damus tibi.

12. Gott liebt uns so, wie wir seyn werden durch sein Geschenk, nicht wie wir seyn werden durch unser Verdienst.

13. Der freie Wille, welcher in dem ersten Menschen geschwächt (infirmatum) ist, kann nur durch die Gnade der Taufe wieder hergestellt werden; das Verlorne kann nur von demjenigen wiedergegeben werden, von dem es konnte gegeben werden. Daher sagt die Wahrheit selbst: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis.

14. Kein Unglücklicher wird aus irgend einem Elende befreit, dem nicht durch die Barmherzigkeit Gottes zuvorgekommen wird, wie der Psalmist sagt: Cito anticipet nos misericordia tua; und jener Ausspruch: Deus meus, misericordia eius praeveniet me.

15. Aus demjenigen, was Gott gebildet hat, ist Adam verändert worden, aber in's Schlimmere durch seine Ungerechtigkeit; aus demjenigen, was die Ungerechtigkeit gewirkt hat, wird der Gläubige verwandelt, aber in's Bessere durch die

Gnade Gottes. Jene Veränderung war also die des ersten Uebertreters; diese nach dem Psalmisten: Mutatio est dextera excelsi.

16. Niemand rühme sich dessen, was er zu haben scheint, als wenn er es nicht empfangen habe, oder glaube, daß er es deswegen empfangen habe, weil der Buchstabe von außen entweder, damit er gelesen ward, erschien, oder, damit er gehört ward, ertönte. Denn wie der Apostel sagt: Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Ascendens in altum captivavit captivitatem, dedit dona hominibus. Von ihm hat jeder, welcher hat. Wer aber läugnet, daß er von ihm habe, hat in der That entweder nicht, oder dasjenige, was er zu haben scheint, wird von ihm genommen.

17. Den Heldenmuth der Heiden bringt hervor die weltliche Begierde, den Heldenmuth der Christen aber die Liebe Gottes, welche ist ausgegossen in unsere Herzen, nicht durch den freien Willen, welcher in uns ist, sondern durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist.

18. Ohne daß Verdienste der Gnade zuvorkommen, gebührt den guten Werken der Lohn, wenn sie geschehen; aber die Gnade, welche keine Schuldigkeit ist, geht voran, damit sie geschehen [38].

19. Wenn auch die menschliche Natur in jener Unverdorbenheit, in welcher sie geschaffen ist, geblieben wäre, so würde sie doch keinesweges, ohne Unterstützung ihres Schöpfers, sich selbst erhalten. Da sie nun aber ohne Gottes Gnade die Seligkeit nicht bewahren kann, welche sie empfangen hat, wie wird sie ohne die Gnade Gottes wiederherstellen können, was sie verloren hat?

20. Viel Gutes thut Gott in dem Menschen, was der Mensch nicht thut; nichts Gutes thut aber der Mensch, welches Gott nicht bewirkt, daß es der Mensch thut [39].

21. So wie der Apostel denen, welche durch das Ge-

---

38) Diese Sentenz findet sich in dem Opere imperfecto des Augustinus I. 133., und hieraus in Prosper's Sentenzen-Sammlung 297.

39) Diese Sentenz ist entlehnt aus c. duas epp. Pelagianorum I. 9.

setz gerechtfertigt werden wollen, und von der Gnade abgefallen sind, sehr wahr sagt: Si in lege iustitia est, ergo Christus gratis mortuus est; so wird denen, welche die Gnade, die der Glaube Christi empfiehlt und empfängt, für die Natur halten, sehr wahr gesagt: Wenn durch die Natur Gerechtigkeit kommt, so ist Christus umsonst gestorben. Denn schon hier war das Gesetz, und es rechtfertigte nicht; auch hier war schon die Natur, und sie rechtfertigte nicht. Deshalb ist Christus nicht umsonst gestorben, damit auch das Gesetz durch denjenigen erfüllt würde, welcher sagte: Non veni legem solvere, sed adimplere; und die durch Adam verderbte Natur durch denjenigen wieder hergestellt würde, welcher gesagt hat, daß er gekommen sey zu suchen und selig zu machen, was verloren war.

22. Niemand hat aus sich selbst als Lüge und Sünde. Wenn der Mensch aber etwas an Wahrheit und Gerechtigkeit hat, so ist es aus jener Quelle, nach welcher wir dürsten sollen in dieser Wüste, damit wir aus ihr gleichsam mit einigen Tropfen erfrischt nicht auf dem Wege ermatten [40].

23. Ihren, aber nicht Gottes Willen thun die Menschen, wenn sie das thun, was Gott mißfällt. Wenn sie aber so thun, was sie wollen, daß sie dem göttlichen Willen gehorchen, so ist es, obgleich sie wollend handeln, doch der Wille desjenigen, von welchem, was sie wollen, sowohl vorbereitet als auch befohlen wird.

24. An dem Weinstocke sind so die Reben, daß sie dem Weinstocke nichts zuführen, sondern von diesem empfangen, wovon sie leben. Denn der Weinstock ist so in den Reben, daß er ihnen eine Lebensnahrung reicht, nicht von ihnen nimmt. Und deshalb nützt beides, sowohl Christum bleibend in sich zu haben, als auch in Christo zu bleiben, seinen Schülern, nicht aber Christo. Denn nachdem die Rebe abgehauen ist, kann eine andere aus der lebendigen Wurzel hervortreiben; diejenige aber, welche abgehauen ist, kann ohne Wurzel nicht leben.

---

40) Diese Sentenz findet sich wörtlich bei'm Prosper sent. 323., wo sie aus Augustin's tract. 5. in Ioann. §. 1. entlehnt ist.

25. Gott zu lieben, ist gänzlich eine Gabe Gottes. Er selbst hat gegeben, daß er geliebt ward, welcher liebt, ohne daß er geliebt worden. Mißfallend sind wir geliebt worden, damit in uns geschehe, woher wir gefallen. Denn es verbreitet die Liebe in unsern Herzen der Geist des Vaters und Sohnes, welchen wir mit dem Vater und Sohne lieben.

Nach diesen fünf und zwanzig Capiteln folgt nun noch ein kurzes Glaubensbekenntniß der Synode. Hierin heißt es 1) daß durch die Sünde des ersten Menschen der freie Wille so sehr verändert und geschwächt sey, daß Keiner nachhin Gott gehörig lieben, an ihn glauben und um Gottes willen etwas Gutes wirken könne, wenn nicht die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit ihm zuvorgekommen sey. 2) Daß dem gerechten Abel, Noah, Abraham, Isaac und Jacob, und der ganzen Menge der alten Väter jener von dem Apostel Paulus gerühmte Glaube nicht durch das Gute der Natur, welches zuvor in Adam war verliehen worden, sondern durch die Gnade Gottes mitgetheilt sey. — Dies im Gegensatze gegen die von Faustus de gratia et libero arbitrio II. Cap. 6. 7. aufgestellte Behauptung, nach welcher die Kenntniß Gottes oder der Glaube jenen Patriarchen durch das Naturgesetz von Adam her verliehen sey. — 3) Diese Gnade werde nach der Ankunft des Herrn auch bei allen, welche getauft zu werden verlangen, nicht zu dem freien Willen gerechnet, sondern durch die Freigebigkeit Christi verliehen, nach dem schon oft angeführten paulinischen Ausspruch: Vobis datum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini; und jenem: Deus qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Iesu Christi; und nach dem, was der Apostel von sich selbst sagt: Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem. Er sagt nicht quia eram, sondern ut essem u. s. w. 4) Daß alle Getaufte, nach empfangener Gnade durch die Taufe, unter Christi Hülfe und Mitwirkung, dasjenige, was zum Heile gehört, erfüllen können und sollen, wenn sie treulich arbeiten wollen. — Dies, was wohl deutlicher hätte ausgedrückt seyn sollen, im Gegensatze gegen einen vom Faustus den Vertheidigern der unbedingten Prädestinationslehre

in jenen Büchern gemachten Einwurf, daß nach ihrer Theorie der nicht prädestinirte Getaufte nicht wahrhaft geheiligt werde, und sie den Menschen gänzlich alle Sorge für ihr Heil benähmen, indem sie die Gnade und die künftige Herrlichkeit zu Geschenken für einen Müßigen machten. — 5) Daß es aber nicht allein von der Synode nicht geglaubt werde, daß Einige durch die göttliche Allmacht zum Bösen vorher bestimmt seyen, sondern daß auch, wenn es solche geben sollte, die etwas so Böses annähmen, mit aller Verabscheuung das Anathema über sie ausgesprochen werde. — Hier wird also die von den Semipelagianern den Anhängern einer absoluten Prädestination gemachte Beschuldigung, daß sie auch eine Prädestination zur Sünde annähmen, von der Synode zurückgewiesen. — 6) Daß bei jedem guten Werke nicht wir den Anfang machen, und nachher von der Barmherzigkeit Gottes unterstützt werden, sondern er selbst uns, ohne vorhergehende Verdienste (nullis praecedentibus bonis meritis), den Glauben und die Liebe zu ihm vorher eingebe, damit wir sowohl die Sacramente der Taufe treulich suchen, als auch nach der Taufe mit seiner Unterstützung dasjenige, was ihm gefällig ist, ausüben können. — Hiebei wird noch im Gegensatz gegen Cassian's und Fausti Lehre, wovon die Behauptung des erstern schon Prosper contra Collatorem Cap. 7. berücksichtigt hatte, bemerkt: „Es ist also auf's zuverlässigste anzunehmen, daß jener so bewundernswürdige Glaube, sowohl des Mörders, welchen der Herr zu dem Vaterlande des Paradieses rief, und des Hauptmanns Cornelius, zu welchem der Engel des Herrn gesandt worden ist, als auch des Zachäus, welchem das Glück zu Theil ward, den Herrn selbst aufzunehmen, nicht ein Geschenk der Natur, sondern der göttlichen Gnade war."

Endlich folgen die Unterschriften, nicht nur von vierzehn Bischöfen, sondern auch von acht vornehmen, mit dem Prädicat Viri Illustres ac Magnifici ausgezeichneten Laien, welche bei der Feierlichkeit der Einweihung zugegen gewesen waren. Es wird bemerkt, daß auch die Unterschriften der Laien beschlossen worden, weil die gemachten Bestimmungen nicht nur den Geistlichen, sondern auch den Laien heilsam

seyen. Die semipelagianische Denkart hatte sich nämlich, wie es sich erwarten läßt, nicht in dem engen Kreise der Theologen gehalten, sondern sich auch unter den Laien verbreitet. — Unter den unterschreibenden Bischöfen nahm Cäsarius von Arles, als Metropolit der Gallia Narbonensis, die erste Stelle ein, unter den Laien aber Petrus Marcellinus Felix Liberius, als Präfectus Prätorii Galliarum und Erbauer der eingeweihten Kirche.

So war nun durch ausdrückliche Synodalbestimmung der Semipelagianismus auch in Gallien, wo er so viele durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Anhänger gefunden hatte, verdammt, und der Augustinismus, der fast nur mit Augustin's eignen Worten dargestellt war, hatte, wenigstens von einer Seite, die vollkommenste Huldigung erlangt. Die gallischen Semipelagianer waren also von jetzt an als Häretiker anzusehen, mit welchem Namen sie nicht einmal Prosper, ihr erklärtester Gegner, bezeichnet hatte.

Indessen konnte eine Synode, welche noch dazu nicht zunächst wegen Festsetzung des Lehrbegriffs, sondern wegen Einweihung einer Kirche sich versammelt hatte, nicht auf einmal den in Gallien so fest gewurzelten Semipelagianismus ausrotten. Es fanden sich noch gallische Bischöfe, welche ihn vertheidigten, und die Auctorität jener Synode nicht anerkennen wollten. Cäsarius mußte wegen des von ihm aufgestellten Lehrbegriffs manche Anfeindungen erfahren. Er sah sich daher veranlaßt, noch im Jahre 529. eine Synode nach Valence an der Rhone in der Gallia Viennensis auszuschreiben, um durch zahlreichere Stimmen Augustin's Lehre den völligen Sieg zu verschaffen. Es war dies das dritte Concilium Valentinum. Cäsarius selbst ward durch Krankheit behindert, auf der Synode zugegen zu seyn. Seine Stelle vertrat der Bischof Cyprianus von Toulon (episcopus Tolonensis). Die Acten dieser Synode sind nicht mehr vorhanden, aber aus der von dem Diaconus Cyprianus in der vita Caesarii lib. I. c. 35. uns mitgetheilten Nachricht ersehen wir, daß jener Bischof aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern daselbst bewiesen habe, daß der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade nichts zu thun vermöge, und

daß dieser nur alsdann den freien Willen wieder gewinne, wann er durch Christum frei geworden sey. Dies genehmigte Cäsarius, und wandte sich darauf an den damaligen römischen Bischof Felix IV., um von diesem die Bestätigung des von ihm selbst genehmigten Lehrbegriffs zu erhalten. Mansi VIII. S. 723 ff. App. S. 162.

Den Brief, in welchem Cäsarius, bei welchem wir überhaupt eine große Ehrfurcht gegen den römischen Stuhl, dessen Wohlwollen ihm in den Jurisdictions-Streitigkeiten mit den benachbarten Metropoliten nicht gleichgültig seyn durfte, wahrnehmen, die Bestätigung jenes Lehrbegriffs nachsuchte, überbrachte nach Rom der Abt und Presbyter Armenius. Aber Felix IV. war während dessen gestorben, und Bonifacius II. sein Nachfolger geworden. Die Antwort, welche dieser, der Unterschrift zufolge, am 25sten Januar 530., wegen chronologischer Schwierigkeiten aber wohl erst 531., ertheilte, ist noch vorhanden. Sie findet sich bei'm Mansi VIII. S. 735. und in der Appendix S. 161 f.

In dieser Antwort billigte nun Bonifacius das ihm von Cäsarius zugesandte Glaubensbekenntniß, nach welchem auch der Anfang des guten Willens und der Glaube ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade sey. Er berief sich hiebei namentlich auf den Augustinus, und auf seine Vorfahren auf dem apostolischen Stuhl. Es heißt hier: „Es ist gewiß und catholisch, daß bei allem Guten, wovon der Glaube die Hauptsache (caput) ist, die göttliche Barmherzigkeit uns, indem wir nicht wollen, zuvorkomme, damit wir im Glauben ausharren, wie der Prophet David sagt, Deus meus, misericordia eius praeveniet me, und wiederum, Misericordia eius subsequitur me. Auf gleiche Weise sagt auch der heilige Paulus: Aut quis prior dedit ei, et retribuetur illi? quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Daher wundern wir uns sehr, daß die Andersdenkenden noch in dem Ueberreste eines alten Irrthums so tief stecken, daß sie glauben, daß man zu Christo nicht durch die Gnade Gottes, sondern durch die Natur komme, und sagen, daß das Gute der Natur selbst, welches doch, wie wir erkennen, durch die Sünde Adam's verderbt ist, mehr der Urhe-

der unsers Glaubens sey als Christus, und sie nicht einsehen, daß sie dem Ausspruch des Herrn widerstreiten, welcher sagt: „Nemo venit ad me, nisi datum fuerit illi a Patre meo." u. s. w. Noch erwähnt Bonifacius eines mit pelagianischen Irrthümern angefüllten Briefes, welchen Cäsarius von einem Geistlichen erhalten, und zugleich nach Rom übersandt hatte. Bonifacius hielt die Beantwortung dieses Briefes für unnöthig.

So bestimmt nun auch die semipelagianische Theorie von der gegenwärtigen sittlichen Beschaffenheit des Menschen und dem Verhältnisse seines Willens zur göttlichen Gnade durch die erwähnten Synodalaussprüche verworfen war, so bleibt es doch bemerkenswerth, und für die Bestimmung kirchlicher Orthodoxie nicht unwichtig, daß die absolute Prädestination so wenig als die gratia irresistibilis in denselben ausdrücklich enthalten ist, sondern sich nur als eine nothwendige Folge ergiebt. Es darf dies als ein Beweis des practischen Sinnes des Cäsarius, der sich um speculative Fragen nicht bekümmerte, und der sich auch in seinen Predigten von dieser Seite zeigt, so wie der übrigen auf jenen Synoden versammelten Väter angesehen werden. Das Gute, was der Mensch thut, und seine Seligkeit wird zwar blos als ein Werk der zuvorkommenden und nachfolgenden Gnade Gottes dargestellt, woraus allerdings, da von einer Würdigkeit des Menschen bei dem Mangel an aller sittlichen Kraft nicht die Rede seyn kann, die absolute Prädestination mit ihrer unwiderstehlich wirkenden Kraft hervorgeht; aber der ewige unbedingte Rathschluß Gottes, nach welchem einige Wenige aus der verderbten Masse unfehlbar selig werden müssen, wie Augustinus ihn in seinen Schriften gegen die Semipelagianer de correptione et gratia, de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae gelehrt hatte, wird doch von jenen Synoden nirgends ausdrücklich behauptet. Nur unter der Voraussetzung, daß es Anhänger des ultra-augustinischen Satzes, daß Einige von Gott zum Bösen bestimmt seyen, gäbe, wird das Anathema über diese ausgesprochen. Auch fehlt die augustinische Annahme von

einem Sündigen des ganzen Menschengeschlechts in Adam, wodurch die Lehre von der Erbsünde erst das echt-augustinische Colorit bekommt, und die Frage über das Schicksal der vor der Taufe verstorbenen Kinder, so wie über den Umfang der Erlösung wird übergangen.

Ein und zwanzigstes Capitel.

Schlußbemerkungen.

Der Streit über den Semipelagianismus war durch die gegebenen Synodalentscheidungen, welche auch in Rom sanctionirt waren, für jetzt geendet. Semipelagianische Lehre war von jetzt an Ketzerei; semipelagianische Denkart pflanzte sich indessen fort und fand in der Folge in der römischen Kirche aus mancherlei Gründen Schutz.

Blicken wir nun auf die gegebene Darstellung des semipelagianischen Kampfes mit dem Augustinismus zurück, so drängen sich mancherlei Betrachtungen auf.

Bemerkenswerth ist zuvörderst die Art und Weise, wie der semipelagianische Streit geführt ward. Weniger Leidenschaftlichkeit zeigte sich hier offenbar als bei andern Streitigkeiten, selbst bei der pelagianischen. Er hatte mehr die Gestalt eines eigentlich gelehrten Streits; selbst Augustinus redete mit Semipelagianern in einem ganz andern Tone, als er mit Pelagius und dessen Anhängern geredet hatte. Der Grund davon lag wohl vorzüglich darin, daß der Semipelagianismus seinem wesentlichen Inhalte nach eigentlich keine neue Lehre war, sondern nur in einer neuen Form als vermittelnd und die schroffen Gegensätze des Augustinismus und Pelagianismus vermeidend, eben daher aber auch **beide** bekämpfend auftrat. Semipelagianische Lehre fand sich, wie dies im ersten Theile unserer Darstellung durch unwiderleg-

bare Beweise gezeigt ist, in der griechischen Kirche sowohl, als in der lateinischen, vorzüglich in der erstern. Ja man kann mit Wahrheit behaupten, daß semipelagianische Denkart und mit ihr semipelagianische Lehre die früheste und allgemeinste in der christlichen Kirche gewesen sey. Und sehen wir auf das vierte und fünfte Jahrhundert, so war ja Augustinus selbst ihr in mancher Hinsicht in der frühern Zeit ergeben, wie er selbst zugesteht. Die griechischen Kirchenväter des fünften Jahrhunderts, ein Cyrillus von Alexandrien, ein Theodoret von Cyrus, so verschieden sie auch in andern Beziehungen dachten, nahmen keineswegs den Augustinismus, wie er sich im Kampfe mit den Pelagianern im Einzelnen entwickelt hatte, an. Cyrillus, der doch auf der öcumenischen Synode zu Ephesus die Verdammung der Pelagianer bewirkt hatte, nahm wohl eine Uebertragung der Strafe der Sünde Adam's auf die Nachkommen an, er läugnete aber nicht nur ein Sündigen des Menschengeschlechts in Adam, sondern er lehrte auch ein Vermögen zum Guten im natürlichen Menschen und vertheidigte den bedingten Rathschluß. Vollends entfernte sich die antiochenische Schule von der augustinischen Anthropologie. Theodoretus exegesirte fast wie Pelagius, bezog die Kindertaufe auf die Vergebung zukünftiger Sünden, nahm an die Freiheit des Menschen zum Guten, verwarf die gratia irresistibilis und lehrte eine bedingte Prädestination. Man vergleiche Maffei's historia theologica de divina gratia cet. nach des Jesuiten Reiffenberg lateinischer Uebersetzung Francof. ad Moenum 1756. S. 266 f., und von Cölln in seiner Ausgabe des Münscher'schen Lehrbuchs. Erste Hälfte. S. 409. 410.

Gleichwohl blieb die griechische Kirche ihrer Abneigung gegen Theilnahme an anthropologischen Streitigkeiten auch während der Regungen über den Semipelagianismus im Abendlande im Ganzen getreu. Als eine Ausnahme erscheinen nämlich einige Streitigkeiten, welche unter einzelnen Monophysiten über die Frage, ob Adam's Körper vor dem Fall sterblich oder unsterblich gewesen sey, die indessen nur in Beziehung auf die Frage über den verweslichen oder un-

verweslichen Körper Christi geführt wurden, und die Bewegungen, welche in Betreff des Semipelagianismus durch scythische Mönche in Constantinopel entstanden. Und auch diese, von welchen der Hauptanführer Maxentius ein Antiochener war, mischten sich in den semipelagianischen Streit in einem andern Sinne, als man es von Orientalen hätte erwarten sollen, und als wenigstens Chrysostomus, wenn er noch zu den Lebenden gehört hätte, es gebilligt haben würde. Sie suchten nämlich nicht die theoretischen Härten des Augustinismus, sondern die mildere Theorie des Faustus zu bekämpfen. Dies kam wohl vorzüglich von ihrem Parteihasse gegen den Nestorianismus, den man im Oriente, wie dies auch Cyrill's Bericht über die Pelagianer an den Kaiser Theodosius II. bei'm Photius biblioth. cod. 54. lehrt, seit der öcumenischen Synode zu Ephesus mit dem Pelagianismus in der genauesten Verwandtschaft dachte.

Sehen wir auf die theologische Wahrheit des Semipelagianismus, und wenden uns zur heiligen Schrift, als der alleinigen Quelle der objectiven Wahrheit des Christenthums, so dürften die Hauptlehren von der aus dem Schiffbruche des Sündenfalls wohl als geschwächt hervorgegangenen, aber doch nicht völlig vernichteten menschlichen Freiheit, von dem Bestehen derselben neben der göttlichen Gnade, von der durch das Verhalten der Menschen bedingten Prädestination und einer Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechts wohl die Auctorität der Offenbarung für sich haben. So wie wir ihren Belehrungen zufolge das Menschliche sowohl als das Göttliche in der Person Christi anerkennen, ohne daß wir das Verhältniß des einen zu dem andern mit unserm Verstande zu erfassen im Stande sind, so haben wir auch die göttliche Gnade neben der menschlichen Freiheit festzuhalten, wenn gleich das Verhältniß der einen zu der andern für uns ein Mysterium bleibt. Und sollte auch der Consequenz nach der Semipelagianismus gegen den Augustinismus und Pelagianismus zurückstehen, dem Leben liegt die semipelagiani-

sche Lehre näher. Auf dem religiösen Standpuncte findet der Christ seine Beruhigung und Erhebung in dem alle Streitigkeiten über Freiheit und Gnade wahrhaft versöhnenden und indifferenzirenden herrlichen Ausspruche des Jacobus, daß alle gute Gabe von Gott sey. Also auch die menschliche Freiheit — eine wahrhaft gute Gabe — findet ihre Urquelle in der Gnade Gottes, und welcher christliche Theolog sollte nicht bei allem Festhalten an der durch die Sünde freilich entstellten, aber doch immer das Ebenbild Gottes an sich tragenden Natur des Menschen in dieses demüthige Bekenntniß gerne einstimmen?

Die augustinische Theorie hebt auf Kosten des moralischen Elements das religiöse hervor; die pelagianische auf Kosten des religiösen Elements das moralische; die semipelagianische vernichtet den pelagianischen Tugendstolz, indem sie die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Vollbringung des Guten lehrt, bewahrt aber auch vor sittlicher Trägheit und vor Verzweiflung, indem sie auf die dem sittlich Kranken noch übrig gebliebene Kraft hinweiset.

Aber was allen diesen Theorien fehlt, ist, daß in keiner von ihnen der evangelische Begriff des Glaubens gehörig aufgefaßt und entwickelt ist. Pelagius konnte auf seinem Wege zum Begriffe des Glaubens, durch welchen wir erst in die rechte Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser treten, wodurch unser Herz gebessert wird, unser Wille die rechte Richtung bekommt, unser ganzes Verhalten im Geiste des Christenthums sich verklärt, und wir die überzeugende Gewißheit unserer Beseligung erlangen, des Glaubens, der eine heiligende Kraft hat, und aus welchem gute Handlungen nothwendig hervorgehen, begreiflicher Weise nie kommen. Aber auch Augustinus, von dessen religiöser Gemüthsrichtung und fleißiger Lesung der paulinischen Schriften man es wohl hätte erwarten sollen, war in den vollen, inhaltschweren Begriff des Glaubens nicht eingedrungen, obgleich er sich ihm wohl zuweilen näherte. Eben so wenig die Semipelagianer. Sie faßten ihn nur

äußerlich, indem sie ihn vorzüglich auf das historische Fürwahrhalten der Lehren des Christenthums beschränkten, und auch dieses Fürwahrhalten nur im Zusammenhange mit der sichtbaren Kirche dachten. Daher machten sie denn auch mit dem Augustinus die Bedingung der Seligkeit von dem Zusammenhange mit der äußern Kirche abhängig. — Ein tieferes Eindringen in das Wesen des Glaubens würde schon damals der christlichen Anthropologie eine ganz andere Gestalt gegeben haben.

Berichtigungen.

S. 11. Z. 29. l. Papstes st. Pabstes.
— 30. — 8. ist hinter dürfte hinzuzusetzen: und auch mit Augustin's Lehre im Widerspruch steht.
— 44. — 32. l. starb 821 st. X. 821.
— 59. — 28. sind vor ist die Gänsefüßchen hinzuzusetzen.
— 92. — 28. ist wird zu streichen.
— 188. — 23. l. hinabgestürzt st. herabgestürzt.
— 247. — 11. l. adnisum für ad nisum.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.

Verzeichniß
einiger Bücher theologischen und religiösen Inhalts,
verlegt von
Friedrich Perthes in Hamburg.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie in Dorpat. 1832. 1 Thlr. 12 gr.
Bibelworte, als Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend. 1826. 6 gr.
Claudius, Matthias, Werke. 4 Theile. 4. Aufl. 1831. 4 Thlr. 20 gr.
Ebel, J. W., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 1825. 16 gr.
Erasmus von Rotterdam, Leben des, von A. Müller. 1828. 1 Thlr. 20 gr.
Fenelons Werke, religiösen Inhalts, übers. von Matth. Claudius. 3 Theile. 2. Aufl. 2 Thlr. 16 gr.
Gemberg, Aug., die Schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äußern Verfassung. 1827. 1 Thlr. 16 gr.
Gesang- und Gebetbuch, allgemeines evangelisches, zum Kirchen- und Hausgebrauche. 2 Bde. 1833. Schreibpap. 3 Thlr. 16 gr. Druckpap. 2 Thlr. 20 gr.
Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. 1832. 3 Thlr.
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des alten Testaments mit dem neuen, aus rein biblischem Standpunkt. 1831. 4 Thlr. 12 gr.
Hey, W., Auswahl von Predigten, gehalten in der Hofkirche zu Gotha. 1829 und 1832. 2 Theile. 1 Thlr. 12 gr.
Iken, H. F., Trostbibel für Kranke und Leidende nach den Psalmen. 1827. 1 Thlr.
Kleuker, J. F., Grundriß einer Encyklopädie der Theologie. 2 Theile. 1800. 3 Thlr. 8 gr.
— — Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Theile 1797—1800. 5 Thlr. 20 gr.
Krabbe, Otto, über den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. Ein hist.-krit. Versuch. 1 Thlr. 12 gr.
Krüger, Fr. K., das Wort ward Fleisch, oder Betrachtungen über Johannes 1, 1—14. 1826. 14 gr.
Lisco, F. G., die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem Alten und Neuen Testamente; oder vom Reiche Gottes. 1830. 1 Thlr. 12 gr.
Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 4 Thlr. 12 gr.

Magazin, homiletisches, über die evangelischen Texte de[s] ganzen Jahres, herausg. v. H. L. A. Vent. 2 Theile. 182[?] 3 Thlr. 12 gr.

Magazin, homiletisches, üb. die Epistel-Texte des ganzen Jahres, herausg. von J. A. Rehhof, 2 Bde. (unter der Presse).

Marheineke, P., Grundlegung der Homiletik, in einigen Vorlesungen über den wahren Character eines protestantischen Geistlichen. 1811. 12 gr.

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1—6r Thl. 1825—1832. 13 Thlr.

— — — wohlfeile Ausg. 6 Thlr. 12 gr.

— Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 1r Theil. 1832. 2 Thlr.

— — — wohlfeile Ausg. 1 Thlr.

(Der zweite Theil ist unter der Presse.)

Nitzsch, C. J., üb. den Religionsbegriff der Alten. 1832. 4 gr.

Olshausen, Herrm., die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. 1826. 10 gr.

— Nachweiß der Echtheit sämmtl. Schriften des Neuen Testaments für gebildete Laien aller Stände. 1832. 18 gr.

Pollock, der Lauf der Zeit. Ein Gedicht in 10 Gesängen. Uebers. von W. Hey. 1830. 1 Thlr. 12 gr.

Polstorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. Zur häuslichen Erbauung. 2. Aufl. 1826. 12 gr.

— christliches Trost- und Stärkungsbüchlein. 1825. 22 gr.

— — — wohlfeile Ausg. 1826. 12 gr.

Rambach, A. J., über Luthers Verdienst um den Kirchengesang. 1813. 1 Thlr. 4 gr.

Rußwurm, J. W. B., musicalische Altar-Agende. Ein Beitrag zur Erhebung und Belebung des Cultus. 1826. 2 Thlr.

Sack, K. H., christliche Apologetik. 1829. 2 Thlr.

Sartorius, Ernst, Apologie des ersten und zweiten Artikels der Augsburgischen Confession gegen alte und neue Gegner. 1829. 1831. 22 gr.

— — die Lehre von Christi Person und Werk in populären Vorlesungen vorgetragen 1831. 1 Thlr. 2 gr.

Schmieder, H. E., Zeugniß von Christo in Predigten gehalten zu Rom und Pforte. 1829. 1 Thlr. 8 gr.

Seelenfrieden, über den, den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet von der Verfasserin. 3. Aufl. 1829. 1 Thlr. 6 gr.

Stolberg, Fr. Leop., Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi. 15 Theile und 2 Theile Reg. 12 Thlr.

Stuhlmann, M. H., Uebersetzung des Buchs Hiob. 1804. 1 Thlr. 16 gr.

— — — der Psalmen. 1812. 2 Thlr.

Studien und Kritiken, theologische. Herausgeg. von Ullmann und Umbreit in Verbindung mit Gieseler, Lücke und Nitzsch. Jahrgang 1828 bis 1833. Jeder Jahrgang 5 Thlr.

Tholuck, Aug., die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers. 4. Aufl. 1832. 1 Thlr. 12 gr.

— Commentar zu dem Evangelio Johannis. 4. Aufl. 1833. 1 Thlr. 12 gr.

Twesten, A. D. C., Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r Bd. 2. Aufl. 1829. 2 Thlr.

Weihnachtsgabe, biblische, für Jung und Alt. gebunden 1 Thlr.

n Tem
heile.
Thlr.
ganzen
Orch
nigen
ischen

en Re
13
hlr.
rifft.
2
1

332.
, mo

des

n.
hlr.
ies

